قضايا فلسفية

دكتور / ميلاد ذكي غالي
دكتور / إبراهيم مصطفي إبراهيم
دكتورة / حياة محمد إبراهيم
دكتور / فضل الله محمد إسماعيل

قسم الفلسفة
كلية الآداب - دمنهور
جامعة الإسكندرية

١٩٩٨

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزى وشركاه

تقديم

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا اهتدى لولا أن هدانا الله ...

وبعد ،،

فهذا كتاب يضم خمسة أبحاث لأسرة الفلسفة بكلية الآداب فرع دمنهور ، تناولت عدة اتجاهات مختلفة ما بين فلسفة أوروبية وسيطة واسلامية وسياسة وحديثة ومعاصرة ، وعلى الرغم من اختلاف هذه الاتجاهات الا أنها تنتهى فى بحر الفلسفة المتدفق .

ويتناول البحث الأول الذى قدمه الدكتور ميلاد زكى غالى " الأسماء المقولة على الله " ويدخل فى مشكلة الألوهية ، التى تعرض لبحثها كثير من الفلاسفة ، فأي شئ يقال على الله لا يدل على جوهره ، لأن الأسماء التى تقال على الله لا تخص الماهية الإلهية .

فهل نطلق على الله الأسماء بالتواطؤ Univoce ؟

أم نطلقها بالاشتراك أم نطلقها بالمماثلة Analogice ؟

أننا عندما نمتنع عن اطلاق أسماء الله بالتواطؤ فلأن الصفة فى المخلوق تجئ على غير ما هى فى الله . وعندما نمتنع عن اطلاق اسماء بالاشتراك المحض فهناك أيضا أسباب لذلك .

وإذا أطلقنا الأسماء على الله بالمماثلة ففى المماثلة يكون اطلاق اسم الصفة باعتبار يختلف باختلاف الماهية التى يطلق عليها الاسم . كما تختلف الحكمة فى الله والانسان .

ويتناول البحث الثانى الذى قدمه الدكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم " اشكالية المعرفة بين الحسن بن الهيثم وايمانويل كنط – دراسة تحليلية نقدية مقارنة " حاول فيها الباحث العودة الى التراث العربى الاسلامى ومقارنته بفيلسوف غربى قدير هو ايمانويل كنط ، وبين أوجه التشابه والاختلاف وفضل السبق ، وتعتبر نظرية المعرفة من الموضوعات الحية دوما والتى لابد من الاهتمام بها أكثر .

أما البحث الثالث فقدمه أيضا الدكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم

بعنوان " اشكالية المصطلح الفلسفى " باعتبارها احدى المشكلات المعاصرة الهامة والتى تحتاج منا جميعا الإهتمام لأن الاتفاق على المصطلحات يساعد على اقامة العلم وسهولة التفاهم وتقارب الافكار ، خاصة وأن مشكلة لها علاقة بالموضوعات اللغوية ، فاللغة تستخدم المصطلحات المحددة الواضحة بذاتها والمصطلحات تصنع بلغة متعارف عليها .

وقدمت الدكتوره حياه محمد ابراهيم مشكلة طالما أرقت الانسانية منذ البدء الا وهى " مشكلة الحرية " ، وقديما وصف أرسطو الانسان بأنه انسان مفكر ، والواقع أن هذا التعريف أهمل العمل ، فالانسان كائن مفكرٌ عامل بما يفكر فيه ، استطاع أن يقوم بأفعال كثيرة غيرت الحياة ومجرى التاريخ . ولقد حصل الانسان على حريته نتيجة صراعه ضد قوى الشر والاستبداد والباطل، واستخدم فى حربه وثورتــه السلاح من جهة والتفكير المتواصل من كبار المفكرين والفلاسفة من جهة أخرى .

واهتمت الدراسة بعرض مشكلة الحرية فى التاريخ العربى الشرقى والتاريخ الغربى ، مع عرض نماذج لآراء كبار فلاسفة الفكرين .

وأخيرا قدم الدكتور فضل الله محمد اسماعيل بحثا بعنوان " سياسية الاسلام بين الرأى والرأى الآخر " وهو بحث لم يأت من فراغ ، فقد جاء ردا على أصوات كانت ومازالت تنادى بالفصل بين الدين والسياسة باعتبارهما مؤسسات مستقلة فى المجتمع ، انطلاقا من الادعاء بأن الدين الاسلامى لم يقم دولة ، ولم يكن له تنظيم سياسى ، وانما مكانه فى المحراب لمن يريد أن يتعبد .

من هذا المنطلق ، كانت محاولة الدراسة هذه ، عرضا للمدى الذى وصل اليه الاسلام من السياسة ، وما حدده من علاقة بين الدين والدولة ولقد سلطت أضواء فلاسفة الشرق والغرب على فلسفة الاسلام السياسية لما له من أهمية بالغة .

ويأمل الباحثون بهذه الأعمال التى بذلوا فيها جهودا ملحوظة أن يسهموا فى اثراء المكتبة العربية بمختلف الموضوعات التى تهم الطالب والباحث والقارئ المثقف على السواء .

ونامل ان يلقى هـذا الجهد التقدير الصحيح والموضوعى واللـه مـن وراء القصد وهو يهدى السبيل .

واخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المؤلفون.

الفهـــــرس

مشكلـــــــة
الأسماء المقولة على الله

مقدمة :

مشكلة

الاسماء المقولة على الله*

مقدمة :

عند عرض الصفات الثبوتية لله تبين لنا أن هذه الصفات ليست سوى وجهات مختلفة للذات الالهية ، وأنها لا تزيد عليها شيئا . ونريد الآن أن ننظر فى الاسماء المقوله على الله ، فإن هذه قد تبدو متعارضة مع ما تقرر من بساطة الله ، لأنها تدل فى استخدامنا لها على غير الله على قوى وأفعال زائدة على الجوهر ، كقولنا حى أو عالم أو حكيم أو مريد أو قادر أو خير . فعلى أى نحو تقال هذه الأسماء على الله .

لقد قال يوحنا الدمشقى أن أى شئ يقال على الله لا يدل على جوهره، وانما يدل على ما ليس الله . كذلك ذهب ديونيسيوس الى أن الاسماء التى تقال على الله لا تخص الماهية الالهية ، كما قرر أن الله ليس له اسم ولن نجد له إسما . أما موسى بن ميمون فقد قال ان اسماء الله سالبة رغم أننا نطلقها فى صيغتها الايجابية ، فمتى قلنا ان الله حى قصدنا أنه ليس كالجماد ، وهكذا فى سائر الاسماء .

وللرد على هذه الدعاوى يعود الاكوينى الى القديس أوغسطين الذى قرر أن كل هذه الاسماء يدل على الذات الالهية . صحيح أنها لا تدل على جوهر الله بالتمام ولكن كلا منها يدل عليه كما يتمثله المخلوق ، وبقدر ما يستطيع العقل البشرى أن يعرف عن الله . فعندنا نصف الله بالخيرية لا يعنى ذلك أن الله علية الخير ، ولا أن الله ليس شرا ، وانما يعنى أن أى خير نصف به المخلوق يوجد من قبل على نحو أسمى فى الله . لقد عرفنا أن الله حاصل فى ذاته من قبل على كل المخلوقات ، لأنه كامل كمالا مطلقا وكليا . ومن ثم فكل مخلوق يمثل الله بقدر ما يكون المخلوق حاصلا

---

* قام بعمل هذا البحث دكتور / ميلاد زكى غالى .

عليه من كمال [١]

ومن هذا يتضح أن الاكوينى يرى أننا نتوصل الى أسماء الله من مخلوقاته وليس من ماهيته .

وهذه الاسماء تطلق على الله بالمعنى الحقيقى وليس بالمعنى المجازى [٢] . أنها تطلق بالمعنى الحقيقى من حيث هى تدل على كمالات موجودة فى الله على نحو أسمى من وجودها فى المخلوقات ، مثل الوجود والخير والحياة وما الى ذلك . أما من حيث الكيفية التى تدل بها ، أى صيغة الدلالة ، وهى كيفية تلائم المخلوقات ، فلا تقال على الله بالمعنى الحقيقى والدقيق .

ويفرق الاكوينى تفرقة دقيقة بين أسماء الكمالات التى تفيض على مخلوقاتها ، كمالا مثل الخير والحياه ، وبين أسماء الكمالات التى بموجب دلالتها تفيض على مخلوقاته على نحو ناقص ، مثل قولنا الله حجر [٣] أو أسد [٤] وما الى ذلك . فهذه الاخيرة على الله عى نحو مجازى .

كذلك يميز الاكوينى بين الأسماء التى تتضمن أحوالا جسمانية من حيث الكيفية التى تدل بها وليس من حيث الشئ التى تدل عليه ، وبين الاسماء التى تتضمن احوالا جسمانية فى الشئ الذى تدل عليه وتعنى هذه الاحوال . فالاولى تطلق على الله بالمعنى الحقيقى ، بينما الثانية تطلق عليه بالمعنى المجازى [٥].

وقد قيل أن الاسماء المقولة على الله مترادفة لأنها تدل على شئ

---

(1) Summa Theologica, P.I., Q. 13, A.2.

(2) Summa Theologica, P.I, Q. 13, A. 3.

(٣) رسالة بولس الرسول الى أهل أنسس : ٢٠ : ويسوع المسيح نفسه حجر الزاوية " ورسالة بطرس الرسول الالى ٢: ٣، ٤" ..... أن الرب صالح الذى تأتون اليه حجرا حيا ...".

(٤) رؤيا يوحنا اللاهوتى ٥:٥ " هوذا قد غلب الاسد الذى من سبط يهوذا ...".

(5) Summa Theologica P.I., Q. 13, A. 3.

واحد هو الله . وأنهـا ان دلت علـى معـانى مختلفـة فـان هـذه المعـانى تكـون تصورات فارغة اذ لا يقابلها فى الواقع حقائق . كما قيل إن الواحد فى الواقـع وفى المعانى أحق بالواحدية من الواحد فى الواقع والمتعددة فى المعانى .

ولكن الاكوينى يرد على الأقوال بأن الاسماء المقولة على اللـه ليست مترادفـة [٢] والا لكـانت حشـوا زائـدا . ولكنهـا تـدل علـى اللـه مـن اعتبـارات متعددة مختلفة . إننـا نستخدم هـذه الاسماء لنفـى أو لاثبـات نسبة العلـة الـى المخلوقـات ، ممـا يـترتب عليـه أن يكـون لهـذه الاسـماء اعتبـارات مختلفـة باختلاف ما تنفيه عن الله باختلاف الاثار التى تـدل عليهـا الاسـماء . فـالذهن البشرى يعرف اللـه مـن مخلوقاتـه ، ولهـذه فهـو يصـوغ ، لكـى يتعقـل اللـه ، تصورات تتناسب مع الكمالات التى تفيض عن الله علـى المخلوقـات .و هـذه الكمالات توجد من قبل فى الله على نحو الوحدة والبساطة . ولكنها تجـئ فـى المخلوقات منقسمة ومتكثرة ، واذن فكما يوجد بـازاء الكمـالات المختلفـة فـى المخلوقـات مبـدأ واحـد تمثلـه الكمـالات المختلفـة للمخلوقـات بطريقـة متباينــة ومتعددة ، يوجد بالمثل بازاء التصورات المتباينة والمتعددة لعقلنـا مبـدأ واحـد بسيط تماما نتعلقه على نحو ناقص خلال هذه التصورات .

واذن فهذه التصورات ليست فارغة طالما هناك المبدأ الواحـد البسيط الذى تمثله على نحو ناقص . واذا كانت التصورات أو المـاعنى متعـددة فهـى متعددة فى غير الله ، ولكنها توجد فى الله على نحو الوحدة والبساطة [٢] .

ويمضـى الاكوينـى ليبيـن امتنـاع اطـلاق أسماء الصفـات علـى اللـه بالتواطؤ ، أى بنفس الاعتبـار الـذى نطلقهـا بـه علـى المخلوقـات ، كمـا يبيـن امتناع اطلاقها عليه بالاشتراك المحض ، أى وحدة الاسم مع التباين التام فى

---

(1) Summa Contra gentiles, Book I, Ch. 35 and Summa Theologica Q. 13, A. 4.

(2) Summa Theologica, P.I Q. 13, A. 4.

وجه التسمية ، كما أرتأى ابن ميمون [١] .

أما امتناع اطلاق الاسماء بالتواطئ Univoce ، فلأن الصفة فى المخلوق تجئ على غيرها ما هى فى الله . بل ان المخلوقات ذاتها تختلف فى الجنس . واختلاف الجنس يستتبع اختلاف الماهية ، لأن الجنس جزء من التعريف ، فلا يجوز أن تطلق عليها الصفات بالتواطؤ . والأمر أبين فى الله والمخلوقات . لأن المخلوق متناه والله غير متناه ، فالصفة فى المخلوق تجئ على نحو ناقص ، وتكون فيه متميزة عن ماهيتة وقوته ووجوده . أما متى أطلقت على الله فلا يقصد منها أن تدل على شئ متميز عن ذاته أو قوته أو وجوده ، ولكنها كما رأينا توجد فيه على نحو الوحدة والبساطة . فحين نطلق صفة الحكمة على الانسان . فاننا نعنى بذلك نوعا من الكمال المتميز عن ماهية الانسان وعن قوته وعن وجوده وعن كل ما يماثل ذلك . أما حين نطلق صفة الحكمة على الله فاننا لا نعنى بذلك أى شئ متميز عن ماهيته وقوته أو وجوده . وهكذا متى أطلقنا صفة الحكمة على الانسان ، فان هذه الصفة تحيط ما يدل عليه وتحصره . والامر ليس كذلك متى أطلقناها على الله ، فان ما تدل عليه عندئذ يبقى غير محصور ويتجاوز دلالة الصفة .

كذلك يمتنع اطلاقا الاسماء بالاشتراك المحض Pure Aeqivoce [٢]. لأسباب متعددة : أولها أن هذا الاشتراك يجئ اتفاقا ولا يدل على نسبة بين الاشياء المختلفة التى يطلق عليها . بينما الاسماء التى تطلق على الله والمخلوقات تدل على نسبة بين الله الذى هو علة والمخلوقات التى هى معلولة . وثانيها أن الاشتراك يعنى وحدة الاسم فقط . بينما هناك وجه شبه بين المخلوقات والله . اذ جاء فى الاصحاح الأول من سفر التكوين " وقال الله نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا " (ايه ٢٦) وثالثهـــا أن اشـتراك اللفظ لا يتيح الانتقال من معرفة المخلوقات الى معرفة الله ، لأن المعرفة لا

---

(1) Summa Theologica, P.I.Q. 13, A. 5.

يعرف ابن سيناء المشترك بالاشتراك المحض بأنه اللفظ الواقع على عدة معان ليس بعضها أحق به من بعض كالعين الواقع على ينبوع الماء وآلة البصر .

تتوقف على مجرد اللفظ بل على حقيقتة ومعاينة كذلك يمتنع قيام البرهان الذى ينتقل به العقل من المخلوقات الى الله . وأخيرا فإن الاسم ان لم يعرفنا شيئا عن الله فإنه يصبح لغوا باطلا [1].

فإذا امتنع اطلاق أسماء الصفات على الله والمخلوقات بالتواطؤ وكذلك بالاشتراك ، لم يبق الا أن تطلق بالمماثلة (أى بالتشكيك) Analogice [2] ففى المماثلة يكون اطلاق اسم الصفة باعتبار يختلف باختلاف الماهية التى يطلق عليها الاسم ، كما تختلف الحكمة فى الله والانسان .

والواقع أن المماثلة يمكن أن تكون على نحوين مختلفين : النحو الأول يكون بموجب تناسب أشياء كثيرة مع شئ واحد . مثال ذلك أن يقال " صحى " عن الدواء وعن انتظام الوظائف العضوية من حيث أنهما يتعلقان بصحة الجسم ، أى أن بينهما وبين صحة الجسم تناسب ، فالدواء هو علة الصحة ، وانتظام الوظائف العضوية هو علامة عليها . وبالمثل يقال " صحى " على الغذاء على أنه يحفظ الصحة .

النحو الثانى يكون بموجب تناسب شئ واحد مع شئ آخر . مثال ذلك أن يقال " صحى " عن الدواء وعن الحيوان ، وذلك من حيث ان الدواء هو علة الصحة فى جسم الحيوان . وعلى هذا النحو الثانى تطلق أسماء الصفات على الله والمخلوقات بالمماثلة ، فالمماثلة هنا ليست اشتراكا محضا ولا تواطؤا محضا . لأننا لا نستطيع أن نطلق أسماء على الله الا من المخلوقات . وعلى ذلك فكل ما يقال على الله والمخلوقات انما يقال من حيث ان للمخلوقات علاقة بالله ، هى علاقة المخلوق بالمبدأ أو المعلول بالعلة ، ومن حيث أن جميع الكمالات التى فى الاشياء توجد من قبل فى العلة على نحو

---

(1) Summa Contra Gentiles, Book 1, Ch. 33 .

(2) Summa Theologica, P.5, Q. 13, A. 5 and Summa Contra Gentiles B. I, Ch. 3.

اسمى . هذا النمط من المماثلة انما هو طريق وسط بين الاشتراك المحض وبين التواطؤ الخالص ، فإن وجه التسمية هنا ليس واحدا كما فى الاسماء المتواطئة ، وليس مباينا كل المباينة كما فى الاسماء المشتركة ، وانما هو يطلق بمعانى متعددة ، ويدل على نسب مختلفة للشئ واحد . فمتى قلنا " صحى " على انتظام الوظائف العضوية دل ذلك على علامة الصحة فى الحيوان . ولكن متى قلنا " صحى " على الدواء دل ذلك على علة الصحة فى الحيوان .

وهذا النمط الثانى من المماثلة ينبغى أن نلاحظ أنه قد يدل على التزامين فى الاسم والشئ ، أى فى المعرفة والوجود ، وقد ينطوى على تقدم وتأخر . فالجوهر مثلا متقدم على العرض من حيث الوجود لأنه علة العرض ، ومن حيث المعرفة لأننا نضع الجوهر فى حد العرض . فهنا تزامن بالنسبة للجوهر فى الوجود والمعرفة . ولهذا فإن اسم الموجود يقال على الجوهر بالتقدم ويقال على العرض بالتأخر ، وذلك باعتبار طبيعة الشئ وباعتبار حقيقة الاسم .

ولكن قد يكون ما هو متقدم من جهة الطبيعة والوجود متأخراً من جهة المعرفة وعندئذ لا تكون الالفاظ المتماثلة متزامنه من جهة الاسم والشئ، أى من جهة المعرفة والوجود . مثال ذلك قوة الشفاء فى الدواء هى بالطبيعة متقدمة على شفاء الحيوان كما تتقدم العلة على المعلول . ولكن بما أننا نعرف هذه القوة بموجب اثارها فاننا نسميها من معلولها . فالدواء الذى يعطى الشفاء والصحة متقدم من جهة الوجود . أما من جهة حقيقية لفظ الشفاء والصحة فإن اطلاقها على الحيوان يأتى متقدما .

وهكذا بما أننا نعرف الله من مخلوقاته فإن أسماء الصفات التى نقولها على الله والمخلوقات بالمماثلة تدل على ما هو متقدم فى الله من حيث هو علة الاشياء . أما حقيقة الاسم فهى تاليه . لهذا نقول ان الاسماء تقال على الله اخذاً من أسماء المخلوقات .

ويجب التفرقة بين نوعين من الاسماء التى تقال على الله : أسماء تقال عليه بصفة سرمدية ، لأنها تدل على ما يلحق بفعل العقل أو الارادة ، وفعل العقل أو الإرادة يكون فى الفاعل نفسه ، مثل المعرفة والحب . فقد

جاء فى الاصحاح الحادى والثلاثين من سفر أرميا (عدد ٣) قول الرب : " ومحبة ابدية احببتك " . والنوع الثانى أسماء تقال علـى اللـه بصفـة زمانيـة ، لأنها تدل على ما يلحق بالافعال الذاهبة ، حسب طريقة تفكيرنـا ، الـى الآثـار الخارجية مثل المخلص والخالق وما الى ذلك . هذه الاسـماء التـى تقـال علـى الله زمانيا لا تعنى اطلاقا حدوث أى تغير فى اللـه . وذلـك لأن المماثلـة هنـا ليست بين شيئين من رتبة واحدة . ان الله خارج عن رتبة المخلوقات جميعها . فالمماثلة لا تمضى من الله الى المخلوقات بل من المخلوقات الى الله . إننـا نقول مثلا ان العمود قد صار علـى يميـن الحيـوان لا لأن تغيرا حـدث فيـه ، وإنما لأن الحيوان هو الذى انتقل [١]. وقياسا على ذلك نقول إن الله هو سـابق على المخلوقات لم يكن رباً ألا عندما أصبح هناك مخلوق عبد له . إن مفهـوم الرب يتضمن فكرة العبد والعكس بالعكس ، فهذان الحدان المتضايفان ، الرب والعبد ، متآنيان بالطبع [٢].

هذه إذن هى نظرية الاكوينى فى الاسماء المقولة على الله بالمماثلـة [٣] . وهـى تمتـاز بتجنب الاشكـالات الناجمـة عن القـول بالتـواطـؤ أو القـول بالاشتراك . كما تمتاز عما ذهـب اليـه ديونيسيـوس وجـون سكـوت اريجنـا

(1) Summa Theologica, P.I.Q. 13, A. 7.

(٢) وهذا هو الفارق بين كلمتى " الله " و " الرب " كما يتمثل بوضوح فى كلمات القداس الالهى : " لم تكن أنت محتاجا الى عبوديتى بل أنا المحتاج الى ربوبيتك " .

(٣) يجدر بنا أن نلاحظ أن نظرية القديس تومـا الاكوينـى فـى الاسـماء المقولـه علـى اللـه تقترب الى حد بعيد مما ذهب اليه الاشاعرة فى موقفهم الوسط بين الحرفيين مـن الحشـوية والمشبهة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة . يلخص موقـف الاشـاعرة ابـن عسـاكر فى كتابه : " تبيين كذب المفترى فيمـا نسـب الـى الامـام ابـو الحسـن الاشـعرى " (طبعـة دمشق ١٣٤٧ هـ) بقوله أنه " نظر فى كتب المعتزله والجهميـة والرافضـة وأنهم عطلـوا وأبطلوا فقالوا : لا علـم للـه ولا قـدرة ولا سـمع ولا بصـر ولا حيـاة ولا بقـاء ولا ارادة . وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة : إن لله علمـا كـالعلوم وقـدرة كـالقدر وسـمعا كالاسماع وبصـرا كالابصـار . فسلك رضى الله عنه (يقصد الاشعرى) طريقة بينهما فقال : إن لله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كـالقدر وسـمعا لا كالاسـماع وبصـرا لا كالابصار (ص ١٤٩) .

وواضح أن الحشوية يطلقون الاسـماء بـالتواطؤ . أمـا الاشـعرى فيطلقهـا بمـا يقـترب مـن المماثلة .

من اضافة لفظ " فوق " الى الصفة التى تقال على الله بغية تنزيه الله عنها. فإضافة لفظ " فوق " يجعل صيغة القول تبدو ايجابا بينما هى فى العقل سلب، لأنها تعنى أن الله أرفع من الصفة ، وبهذا ترتد الى الترادف أو الاشتراك ، مع أن أحكامنا على الله صادقة من حيث وجوب اضافة الصفة . لهذه يقول يوسف كرم : " إن المماثلة تدع لاحكامنا صدقها ، وتقتضينا أن نرتفع بمعنى الصفة الى مقام الموجود اللامتناهى ، ونستبعد منها كل نقص " (١) .

وفى ضوء هذه النظرية ينظر القديس توما الاكوينى فى صفات الله المختلفة. ونحن سنتناول بالدراسة أهم أربع صفات وهى العلم والإرادة والعناية والقدرة.

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط ، عدد ٨١ فقرة د .

أ- العلم الإلهى

كان عرضنا لصفات الله الثبوتيه محاولة لبيان ما يخص الماهية الالهية (*). ونريد الان أن نتناول ما يتعلق بعمل الله . وعمل الله قد يكون محايثا فى الله مثل العلم والارادة ، وقد يكون متعديا الى نتيجة خارجة مثل القدرة والعناية .

أما العلم فيجب اضافته لله ، ويتضح ذلك من كون الله فى غاية التجرد عن المادة (١) ، مما يجعله بالتالى يتقبل صورة الشئ المعروف . إن الموجودات تتدرج ابتداء من النبات الذى هو عاطل عن المعرفة بسبب مادتيه، ثم الكائنات الحاسة التى يتاح لها المعرفة بسبب قابليتها للصور المجردة عن المادة ، ثم العقل الذى يتاح له قدر أكبر من المعرفة لأنه أكثر تجريدا عن المادة وأقل مخالطة لها .

وعلم الله ليس صفة أو ملكة كما هو الأمر فى علم المخلوقات ، حيث الملكة واسطة بين القوة والفعل ، ولكن العلم فى الله جوهر وفعل خالص . وكذلك لما كانت الماهية الالهية اسمى من ماهية المخلوقات وأعلى منها كان العلم الالهى مباينا للعلم المخلوق . فلا يقال عنه أنه كلى أو جزئى أو بالملكة أو بالقوة أو ما الى ذلك .

لقد ورد فى رسالة بولس الرسول الاولى الى أهل كورنثوس (الاصحاح الثانى ، عدد ١١) أن " أمور الله لا يعرفها أحد الا روح الله". ويستشهد الاكوينى بذلك ليقرر أن الله يعقل ذاته بذاته وليس بقوة متميزة عن الذات (٢) ، فعلم الله محايث فى الله أى أنه موجود فى نفس العارف ، فهو اذن علم بالفعل وليس بالقوة وليس بالقوة . أننا نعقل شيئا بالفعل لأن عقلنا يحص بالفعل على صورة المعقول . ولهذا يمتاز العقل الذى هو بالفعل عن المعقول الذى هو بالقوة . ولما كان الله فعلا خالصا من أى قوة ، فلا بد أن يكون فيه العقل والمعقول واحدا بعينه من جميع الوجوه ، أى بحيث أنه لا

---

(1) Summa Theologica part I, Question 14 , Articale 1.

(2) Summa Theologica part I, Question 14, Articale 2.

(*) انظر كتابنا الله فى فلسفة القديس توما الاكوينى فصل صفات الله الثبوتية .

يخلو من الصورة المعقولة ، كما هو الأمر فى عقلنا عندما يعقل بالقوة ، وبحيث لا تباين الصورة المعقولة جوهر العقل الالهى ، كما هو الأمر فى عقلنا عندما يعقل بالفعل . ففى الله الصورة المعقولة هى عين العقل الالهى . ويترتب على ذلك أن العقل الالهى ، الذى ليس هو بالقوة على أى وجه من الوجوه ، لا يتحرك ليستكمل ذاته بالمعقول أو ليصير مشابها له . ولكنه هو عين كماله وعين تعقله .

واذا كان الله يعقل ذاته ترتب على ذلك أنه يحيط علما بذاته احاطة كاملة كما قرر من قبل القديس أوغسطين (١) . إننا نقول أننا احطنا علما بالشئ متى عرفناه معرفة كاملة معادلة لكونه قابلا للمعرفة . وبما أن الله يقبل المعرفة على نحو تام فهو يعرف ذاته معرفة كاملة. أما كون الله يقبل المعرفة على نحو كامل فلأنه وجود بالفعل ، وليس وجودا بالقوة . ولما كانت قدرة الله على المعرفة بقدر وجوده بالفعل ، لأنه يملك قوة المعرفة من حيث هو بالفعل ومجرد عن كل مادة وقوة ، كان يعرف ذاته بقدر ما هى قابلة للمعرفة . ولهذا فهو يحيط علما بذاته احاطة كاملة .

وليس يعنى ذلك أن الله متناه ، على نحو ما يكون الشئ الذى يمكن الاحاطة به ، وانما يعنى فحسب أنه لا يخفى عليه شئ من ذاته .

وتعقل الله هو عين ماهيته وعين وجوده ، وذلك لأن التعقل هو فعل محايث مستقر فى الفاعل ولا يتجاوزه الى شئ خارج عنه ، وكل ما هو موجود فى الله فإنما هو ذات الله . فاذن تعقل الله هو نفس ذاته ، ووجود الله هو الله نفسه ، لأن الله هو نفس ذاته ووجوده (٢) .

والله يعرف الاشياء المغايرة له لا فى ذواتها هى بل فى ذاته هو ، من حيث أن ماهيته تشارك فى الاشياء بوجه ما من أوجه الشبه . فكل

---

(1) Summa Theologica part I, Question 14, Article 3.

(2) Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 45.

يقدم الاكوينى العديد من الادله على كل قضية يقررها بصدد علم الله ، ويأتى معظمها فى صيغة اقيسة مركبة ، سواء فى " الخلاصة اللاهوتيه " أم فى " الخلاصة ضد الامم " . ونحن نقتصر على ايراد أوضح هذه الادلة بما يكفى لاثبات ما نحن بصدده .

معلول يكون لشبهه وجود سابق فيعلته على نحو من الانحاء [١] . كذلك نحن نعرف المعلول معرفة كافية حين تعرف علته . والله هو بذاته علة وجود الاشياء . وبما أنه يعرف ذاته معرفة كاملة وجب القول بأنه يعرف ما سواه من حيث يتميز بعضها عن بعض وعن الله [٢] . ذلك أن الله هو العلة الفاعلة الاولى ، ليس فحسب للأجناس والأنواع ، وانما كذلك لكل فرد بذاته. وهو علة لكل ذلك بعقله . والعلة التى تعقل بالعقل تعلم بالضرورة جميع معلولالتها . بهذا يرد الاكوينى على القائلين بأن علم الله هو العلم بالكليات، والذى ينتفى معه المعرفة الخاصة بالاشياء [٣] . وهو قول ينطوى على تناقض فيما يرى الاكوينى : لأنه اذا كان الله بمعرفته ذاته يعرف جميع الاشياء معرفة كلية للزم أنه يعرف الكثرة . والكثرة يمتنع تعقلها من دون تعقل التمايز ، فالله يعرف الاشياء من حيث هى متمايزة بينها ، أى من حيث هى جزئية . أما قصر العلم الالهى على الكليات دون الجزئيات ، فيعنى أننا نضيف الى الله معرفة ناقصة بالوجود ونبطل عنايته بالافراد .

ولما كان الله يرى جميع الاشياء فى ذاته ، أى أنه يرى معلولاته فى نفسه على أنه علتها ، لم يكن علمه بها تدريجيا أو برهانيا [٤]. إن العلم التدريجى أو البرهانى يعنى الانتقال من شئ معلوم الى معرفة شئ آخر لازم عنه كان مجهولا . أما علم الله فيشمل الاشياء جميعها معا بفعل واحد هو ذاته ، فليس فيه تدرج أو انتقال ، أنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الالهية لذاتها حضورا تاما .

وهذا العلم الالهى هو علة الموجودات جميعها [٥] لأن نسبة علم الله الى جميع المخلوقات هى نسبة علم الصانع الى الاشياء التى يصنعها . وعلم

(1) Summa Contra Gentiles, B.I. Ch. 49.

(2) Summa Contra genitiles, B.I.Ch. 50.

(3) Summa Theologica P.I.Q. 14, A.7.

(4) Summa Theologica part I, Question 14, Article 8.

(5) Summa Theologica part I, Question 14, Article 8

الصانع هو علة الاشياء التى يصنعهـا لأنـه يفعل ذلك بعقلـه . واذن فصـورة العقل يجب أن تكون مبدأ الفعل ، كما أن الحرارة هى مبدأ التسحين . بيد أنـه يلزم أن يصاحبها ميل الى المعلول من جهة الارادة . كذلك علم الله هـو علـة للاشياء باعتبارها أن هذا العلم تصاحبه الارادة . ولا يلزم من علم الله الازلى أن تكون الاشياء موجوده منذ الأزل ، وذلك لأن علـم اللـه هـو علـة الاشـياء بحسب حصولها فى علمه ، وليس فى علمه أن الاشياء توجد منذ الازل .

وليس العلم الالهـى قـاصرا علـى مـا هـو موجـود بـالفعل (١) ، ولكنـه يشمل كذلك ما ليـس موجـودا بـالفعل ، وذلـك مثـل الاشـياء التـى وجـدت فـى الماضى أو التى ستوجد فى المستقبل ، فهذه جميعا يعلمها اللـه بعلـم الرؤيـة . وذلك لأنه لما كان تعقل الله الذى هو عين وجوده يقـاس بالسرمدية ، وكـانت السرمدية بغير تعاقب وتستغرق الزمان كله ، كانت اللمحة الحاضرة مـن اللـه ممتدة على الزمان كله ، وواقعة على جميع الاشـياء الموجـودة فـى أى زمـان باعتبارها موضوعات حاضرة له . وينبغى أن نلاحظ أنه اذا كـان علـم اللـه حين تصاحبه الارادة هو علة الاشياء ، فان هذا يعنى أنه لا يتحتم على كل ما يعلمه الله أن يكون موجودا فى الحاضر أو وجد فى المـاضى أو سيوجد فـى المستقبل . إن ما يوجد هو فقط ما يريد الله وجوده ، أو ما يسمح بوجوده.

واذا كان الله يعلم بعلم الرؤية ما ليس موجودا ، فانه بالمثل يعلم بعلـم الرؤية جميع اللامتناهيات (٢) . ذلك أن الله يعرف قدرتـه الخاصـة معرفـة كاملة ، أى يعرف كل ما تقوى عليه قدرته . ولما كانت قدرة الله لا متناهيـة، كان علمه يمتد الى اللامتناهى ، فيعرف الجزئيات ولو فرضت لا متناهية. لقد عرفنا أن وجود الله هو نفس تعقله . فـاذا كـان وجـوده لامتنـاه كـان تعقلـه بالمثل غير متناه . ولعل الاكوينى قد أراد بذلك أن يكشف عن وجه هام مـن

---

(1) Summa Theologica, P. I, Q. 14, A. 9.

(2) Summa Contra Gentiles , B.I., Ch. 69.

أوجه امتياز العقل الالهى على العقل البشرى الذى هو قاصر على ماهو متناه.

كذلك ينبغى أن نلاحظ أن علم الله يشمل كذلك معرفة الشر [١] . ذلك أن معرفة الله كاملة وتقتضى بالتالى أن تشمل كل ما يعرض للأشياء من فساد أو شرور . فمعرفة الله الكاملة تقتضى أن يعرف الشر أيضا . إن الشر هو عدم الخير . فمعرفة الخير تنطوى أيضا على معرفة ما يعرض للخير من عدم . وليس ذلك يعنى أن علم الله هو علة الشر ، ولكنه علة للخير الذى به يعرف الشر ، اذا رأينا أن الشر متضمن فى حد الخير .

عرفنا أن علم الله يمتد ليشمل الماضى والحاضر والمستقبل . ونريد أن نقف الآن عند علم الله بالحوادث المستقبلة [٢] ، لأن هذ العلم لا ينفى أن تظل هذه الحوادث ممكنات أى حادثة Contingens . وبالتالى فإن علم الله المسبق لا ينفى حرية الانسان . وهذا ما سيتضح لنا على نحو أبين حين نتناول فى المقال التالى الارادة الالهية ، ونتبين أنها لا ترفع عن الاشياء امكانها . أما الان فنقتصر على بيان أن الله يعرف جميع الحوادث ليس بحسب وجودها فى عللها فقط ، وانما كذلك حسب وجود كل منها بالفعل فى ذاته . فهذه الحوادث رغم أنها تخرج الى الفعل تدريجيا ، أى مع تعاقب لحظات الزمان ، الا أن الله لا يعرفها تدريجيا كما هى فى وجودها . ذلك أسلوبنا نحن البشر فى معرفتها . أما الله فيعرفها كلها معا لأن معرفته تقاس بالسرمدية مثل وجوده ، والسرمدية كما رأينا تحيط بالزمان كله لوجودها كلها معا . ومعنى ذلك أن كل ما فى الزمان حاضر لله منذ الأزل لأن نظره يشمل منذ الأزل جميع الأشياء حسب وجودها الحاضر . ومن هذا يتضح أن معرفة الله بالحوادث المستقبلة هى معرفة صادقة يقينية ،

---

(1) Summa Theologica P.I,Q.14, A. 10.

(2) Summa theologica P.I.Q.14, A. 13 and Summa Contra gentiles, B. I, Ch. 67.

لأنها واقعة تحت النظر الالهى ، وهذا لاينفى أن تكون هذه حوادث مستقبلة بالنسبة إلى عللها القريبة .

وكما أن علم الله يقينى وصادق فهو علم غير متغير [١]. إن علم الله هو عين جوهر الله . وجوهر الله ليس متغيرا على أى نحو من الأنحاء . فيلزم أن يكون علمه غير متغير على أى نحو من الأنحاء . وكما أن الله يعلم أن شيئا واحدا بعينه يكون تارة موجودا وتارة غير موجود دون أى تغير فى علم الله ، كذلك يعلم أن قضية ماتكون تارة صادقة وتارة كاذبة دون أى تغير فى علمه . لقد عرفنا أن العلم والارادة وما اليها من الصفات الالهية هى محايثة فى الله ، أى ليست متعدية الى معلولات خارجة . لهذا وجب علينا أن نتعقلها من حيث هى فى الله ، مما يعنى أنها تضاف الى الله على نحو غير متغير .

ب - الارادة الإلهية

بعد الكلام عن العلم الالهى نتناول الإرادة الإلهية [٢] . وهذه يجب اضافتها لله إذ أن الإرادة تتبع العقل . واذا كان تعقل الله هو عين وجوده كان وجوده أيضا هو عين إرادته . إن موضوع الإرادة هو الخير المعقول ، فهى تميل اليه اذا لم يكن حاصلا وتسكن فيه وتحبه متى حصل . والمعقول يقال بالاضافة الى العاقل ، فلا بد وأن عاقل الخير من حيث هو كذلك يميل اليه ويشتاق شوقا طبيعيا اليه ، أى لابد أن يريد الخير . والله يعقل الخير لأن كمال تعقله يعنى أنه يعقل الموجود مع مافيه من الخير . والخير من لوازمه أن يكون موضع اشتهاء وإرادة . فالله اذن مريد . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الإشتهاء أو الإرادة فى الانسان قد تتجه إلى ماليس حاصلا ، أما

فى الله فهى تتجه إلى الخير الحاصل والذى هو موضوعها ، لأن الإرادة الإلهية ليست مغايرة للخير . إن موضوع إرادة الله هو خيريته الى هى عين

---

(1) Summa Theologica P.I,Q. 14, A. 15.

(2) Summa Theologica P.I,Q. 19, A. 1.

ذاته ، فالارادة الالهية لاتتحرك من غيرها ولكنها تتحرك من ذاته . فالله يريد ذاته على أنه خير وغاية .

والله كذلك يريد غيره [١] . لأن من شأن الخير أن يشترك غيره فى خيره . أن من شأن الأشياء الطبيعية من حيث إنها كاملة . أن تسهم غيرها فى خيرها . فأولى بكثير أن يكون من شأن الخيرية الإلهية أن تفيض خيرها على غيرها بقدر ماهو ممكن . واذا كان الله يريد نفسه على أنه غاية ، فانه يريد الأشياء الأخرى على أنها معينة لهذه الغاية . وذلك بقدر مايلائم الخيرية الإلهية أن يشارك فيها غيرها. فالله لايريد غيره إلا لغاية هى خيريته . ومعنى ذلك أن مايحرك إرادة الله هو خيريته .

وثمة فارق هام بين إرادة الله لذاته وإرادته لغيره [٢] .ذلك أن الله يريد ذاته بالضرورة لأن ذاته هى الموضوع الخاص المعادل لإرادته . أما إرادة الله لغيره فهى بالاختيار ، لأن هذا الغير لايزيد الخيرية الإلهية شيئا من الكمال ، ولكنه معين إلى هذه الخيرية وموجه إليها على أنها غايته القصوى . واذا كانت أرادة الله لغيره ليست ضرورية مطلقا ، أمكن أن نقول مع ذلك إنها ضرورية فرضا . بمعنى أنه متى فرض أنه يريد يمتنع بالتالى أن لايريد، وذلك لامتناع تغير إرادته .

وإرادة الله هى علة الأشياء . فالله يفعل بمحض إرادته وليس بموجب ضرورة فى طبيعته [٣]. ذلك أن الله عقل وإرادة ، والفاعل العقلى والإرادى متقدم على الفاعل الطبيعى ، لأنه هو الذى يعين للفاعل الطبيعى الغاية والوسائط اللازمة لها . فلا بد أن يكون فعل الله بالعقل والإرادة ، لأن الله هو الأول فى ترتيب العلل الفاعلة . كذلك إن المعلولات تصدر عن العلة الفاعلة بحسب وجودها السابق فيها ، لأن كل فاعل إنما يحدث ما يشابهه .

---

(1) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.2.

(2) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.3.

(3) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.4.

ولما كان وجـود اللـه هـو عيـن تعقلـه كـانت معلولاتـه موجـودة مـن قبـل فيـه وتصــدر عنــه بالطريقــة المعقولــة ، أى بــالإرادة ، لأن الميــل الــى ايجــاد مايتصوره العقل هو من شأن الإرادة .

ولايجوز لنا أن نعلل الأرادة الإلهية بأى علة أخرى[1] . والأمر هنـا فـى مسألة الإرادة كما هو فى مسألة التعقل . فكما أن التعقل فى الله يدرك النتيجـة فـى المبدأ ذاتـه ، اذ يتعقـل الاثنيـن بلمحـة واحـدة ، وبالتـالى لاتكـون معرفـة النتيجة معلولة لمعرفة المبادئ ، كذلك إن إرادته غاية معينـة ليسـت علـة لأن يزيـد الوسـائل المؤديـة اليهـا . بمعنـى أن الغايـة التـى يريدهـا لاتفـرض عليـه وسائل معينة . ومع ذلك فهو الذى يريد توجيه الوسائل إلى الغاية . فاللـه إذن يريد أن يكون هذا وسيلة لذاك ، ولكنه لايريد هذا بسبب ذاك .

ولابد لإرادة الله أن تتحقق إذ لايمكن أن يتخلـف معلولهـا [2] . ذلـك أنـه لايمكن أن يحيد شئ عن ترتيب العلة الكليـة التـى تنـدرج تحتهـا جميـع العلـل الجزئية . وإذا تخلف معلول عن علة جزئية معينة فإنما يكون ذلك بسبب علـة جزئية أخرى مانعة مندرجة تحت ترتيب العلـة الكليـة فـالمعلول إذن لا يمكـن أن يحيد بوجه من الوجوه عن ترتيب العلة الكلية . ولما كانت إرادة اللـه هـى العلـة الكليـة لجميـع الأشـياء استحال تخلـف معلولهـا . وبنـاءً علــى ذلـك إن مايخرج عن الإرادة الإلهية بحسب ترتيب ما فهو يرجع إليهـا بحسـب ترتيـب آخـر . وهكـذا يمكـن أن نقـول إن الخـاطئ الـذى يخـرج بـالخطـأ عـن الإرادة الإلهية يقع فى ترتيبها من حيث يعاقب بعدلها .

وإذ كانت إرادة الله لابد أن تتحقق ، فان المشـكلة التـى أشـرنا اليهـا فـى المقال السابق والمتعلقة بحرية الانسان فى أفعاله تعود مـن جديـد وعلـى نحـو أكثر وحدة ، والواقـع أن الأكوينـى نفسـه يضعهـا وانمـا فـى صيغـة أخـرى ، ويعرضها بوصفها اعتراضا ليرد عليه[3] . يبدأ الاعتـراض فـى قـول بولـس الرسول فى رسالته الثانية الى تيموثاوس (الاصحــاح الثانى – عدد ٤) بأن

(1) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.5.
(2) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.6.
(3) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.6.

الله " يريد أن جميع الناس يخلصون " . ولكن الواقع هو بخلاف ذلك . كيف إذن تتحقق هذه الإرادة بينما الناس يتوزعون بين مؤمن وغير مؤمن وبين عاص وغير عاص ، ويتحدد بالتالى العقاب والثواب بموجب أفعالهم ؟
يحاول الأكوينى رفع هذا التناقض بأن يجعل هذه الآية تحتمل ثلاثة معان : الأول أن يكون المقصود منها التوزيع الملائم ، وذلك بأن يكون معناها أن الله يريد أن يخلص الناس الذين يخلصون ، لا لأنه لايوجد انسان لايريد الله له الخلاص ، وانما لأنه لايخلص إنسان لايريد له الله الخلاص . ورغم أن هذا هو ماقال به من قبل القديس أوغسطين إلا أنه من البين أن هذا التأويل لايحل المشكلة وانما يعود بنفس المشكلة ليعرضها على نحو سلبى . لأنه مادام لايخلص إنسان لايريد له الله الخلاص عادت جميع الأفعال لله وانتفت حرية الانسان . المعنى الثانى أن يكون المقصود من الآية أن الله يريد أن يخلص بعض الناس من كل فئة من فئات البشر : مثل الذكور والاناث واليهود والأمميين والصغار والكبار . وواضح أن هذا التأويل لايختلف عن السابق فى نفى الحرية الفردية . أما المعنى الثالث فهو ماقال به من قبل يوحنا الدمشقى فى كتابه " العرض الدقيق للإيمان الأرثوذكسى " Expositio Accurata Fidei Orthodexae من أن المقصود بالآية الإرادة الإلهية السابقة لا الإرادة الإلهية اللاحقة . ويرى الأكوينى أن هذا التمييز لاينبغى أن يفهم منه الإرادة الإلهية اللاحقة . ويرى الأكوينى أن هذا التمييز لاينبغى أن يفهم منه الإرادة الإلهية فى ذاتها ، لأنه ليس فى الله متقدم
ومتأخر . ولكن يجب أن يفهم من جهة الموضوعات التى تتجه إليها الإرادة. وفى نطاق هذا المعنى يمكن أن يقال إن الله يريد بالإرادة السابقة أن كل إنسان يخلص ، ولكنه يريد بالإرادة اللاحقة أن بعض الناس يدانون ، كما يتطلب ذلك عدله ، وهنا لاتعنى الإرادة السابقة إرادة مطلقة ، وانما تعنى مجرد ميل إرادى .

واضح أن هذه التأويلات الثلاثة لاتحل المشكلة حلا حاسما . وربما كان هذا هو السبب فى أن الأكوينى قد عاد لطرح هذه المشكلة فى صيغة أخرى حين تساءل عما اذا كانت إرادة الله تفرض الضرورة علىالأشياء المرادة (١)

(1) Summa Theologica P.I,Q. I9, A.8.

ورأى أن الإرادة الإلهية تفرض الضرورة على بعض الإشياء المرادة وليس على كلها ، إذ أن الله يريد أن تحدث بعض الأشياء وجوبا وأن يحدث بعضها الآخر إمكانا . ولذلك أعد لبعض المعلولات عللا واجبة يمتنع التخلف فيها وتصدر عنها المعلولات بالضرورة ، وأعد لبعضها عللا جائزة يمكن التخلف فيها وتصدر عنها المعلولات بالحدوث . وهذا هو نفس ماسبق للأكويني أن قاله في " الرسالة ضد الأمم " حين رأى أن إرادة الله لاترفع عن الأشياء إمكانها [١] . لأن تحقق الإرادة الإلهية يقتضى ليس فحسب أن يكون الشئ الذى يريده الله ، وانما أن يكون كذلك على الحال التى يريده أن يكون عليها ، والله يريد أن تكون بعض الأشياء ممكنة حادثة . أنه يريد العلل الطبيعية دون أن يزيل كون أفعالها طبيعية . وعلى نفس النحو يريد أفعال الانسان إرادية دون أن يزيل كون هذه الأفعال إرادية . فهو يفعل فى كل شئ بحسب طبيعة هذا الشئ . بهذا وحده يمكن أن يبقى للإنسان مجال الحرية ، اذ يمكن أن نضيف للآية السابقة أن الله يريد كذلك الإنسان حرا .

وبهذا أيضا يمكن أن يقال أن ارادة الله ليست متغيرة [٢] . إن جوهر الله وعلمه ليسا متغيرين . ومن ثمة فان إرادته ليست متغيرة . أما الذى يتغير فهو بعض الأشياء . وهى لاتتغير الا لأن الله يريد لها أن تتغير . فارادة الله تخلو مما يلابس إرادة البشر من تغير أو تردد .

جـ - عنايـة اللـه

بعد أن تناولنا كل ما يتعلق بالإرادة الإلهية ينبغى أن نمضى إلى تناول ما يتعلق بالعقل والإرادة معا ، أى العناية الإلهية فى ارتباطها مع جميع المخلوقات [٣] . ونحن نرى فى " خيرية الله " [٤] أن كل مافى الأشياء من خير مخلوق من الله ، وأن هذا الخير لايوجد فيها من حيث جوهرها فحسب ، بل كذلك من حيث اتساقها نحو غاية ، ولاسيما العناية

---

(1) Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 85..

(2) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.7.

(3) Summa Theologica P.I,Q. 22, A.I.

(٤) انظر كتابنا الله فى فلسفة القديس توما الاكوينى الفصل فى حرية الله .

القصوى التى هى الخيرية الإلهية . هذا الخير فى اتساق الأشياء نحو الغاية القصوى هو نفسه مخلوق من الله . وبما أن الله هو علة الأشياء بموجب عقله ، ويلزم بالتالى أن يكون موجودا فيه من قبل مثال لكل مايحدثه من آثار فلا بد أن يكون موجودا من قبل فى العقل الإلهى مثال اتساق الأشياء نحو غايتها . والمثال للأشياء المتسقة نحو غاية هو العناية . لأن العناية هى الجزء الرئيسى من الفطنة الذى يتجه اليه الجزآن الآخران ، وهما تذكر الماضى وتعقل الحاضر ، من حيث إننا نعد للنهوض بالمستقبل من تذكر الماضى وتعقل الحاضر . ويستشهد الأكوينى بقول أرسطو أن من شأن الفطنة أن توجه الأشياء نحو غاية سواء بالنسبة لصاحبها أم بالنسبة إلى غيره ممن يتولى أمرهم فى الأسرة أو المدينة أو المملكة . فعلى هذا النحو الثانى تكون الفطنة أو العناية ملائمة لله ، اذ ليس فى الله ما يمكن أن يوجه نحو غاية لأنه هو الغاية القصوى . وعلى هذا فان نفس المثال للأشياء المتسقة نحو غاية هو مايسمى فى الله بالعناية .

ويرى الأكوينى أن المثال للأشياء المتسقة نحو غاية والموجود فى العقل الإلهى يجوز فى الوقت نفسه أن نسميه فى الله مشورة . وليس يعنى هذا أن الله ينتابه الشك ويحتاج من ثمة الى البحث والرأى والاستقصاء ، فان الله حاصل على يقين المعرفة وعلى الأسباب الحقة فى كل مايأمر به . فالمشورة تقال على الله باعتبار اليقين الذى ينتهى اليه أهل المشورة بالتساؤل والبحث.

وعناية الله أزلية رغم أنها تنصب على المخلوقات ، وهذه ليست كذلك من نفس معنى اللفظ . ويتضح ذلك ببيان أن ماتنطوى عليه العناية من اهتمام ورعاية يتعلق به أمران هما : مثال الاتساق نحو غاية ، وهذا مانسميه العناية والترتيب ، والأمر الثانى هو تنفيذ هذا الاتساق . فالأول أى العناية أزلية ، والثانى أى التنفيذ زمانى .

واذا كنا قد رأينا أن العناية تتضمن العقل والإرادة ، فإن هذا لايقدح فى بساطة الله وعدم كونه مركبا ، وذلك لأن العقل والإرادة كليهما فى الله شئ واحد بعينه وليسا مركبا من شيئين .

ويرى الأكوينى أن العناية الإلهية تشمل جميع الأشياء [١]. وذلك بخلاف مارتآى ديمقريطس والأبيقوريون الذين ردوا كل شئ الى الصدفة أو الاتفاق، وبخلاف مارتآى ابن ميمون[٢] من أن العناية تتعلق فقط بالجواهر الغير القابلة للفساد ، بينما الجواهر القابلة للفساد لاتشملها العناية كأفراد وتشملها فحسب كأنواع اذ الأنواع غير قابلة للفساد . وقد استثنى ابن ميمون البشر من الأشياء القابلة للفساد لاشتراكهم فى ميزة العقل . أما الأكوينى فيجعل العناية شاملة الأشياء جميعا سواء أكانت كلية أى الأنواع أم جزئية أى الأفراد . وذلك لأن علية الله الذى هو الفاعل الأول تمتد الى جميع الموجودات انواعا وأفرادا . إن عناية الله هى سبب اتساق الأشياء نحو غايتها . فلا بد أن تكون جميع الأشياء خاضعة لعنايته من حيث هى مشتركة فى الوجود . واذا بدا أن هناك أشياء فى العالم تحدث بالصدفة أو الاتفاق ، فان ذلك لايكون الا فى حدود العلل الجزئية . وهذه جميعا تندرج تحت العلية الكلية التى هى العناية والتى لايفلت شئ خارج نطاقها .

واذا كانت عناية الله تشمل الأشياء جميعا فكيف تفسر مافى بعضها من نقص أو شر ؟ للإجابة على ذلك يلجأ الأكوينى الى اعتبار عناية الله عناية كلية . وقد نلمح فى ذلك شيئا من التناقض اذ رأينا منذ قليل أنها عناية تشمل الكليات والجزئيات . ولكن بغض النظر عن هذا التناقض فاننا نرى الأكوينى يجعل العناية الكلية تسمح ببعض النقص فى بعض الجزنيات حتى لاتعوق الخير التام للكون ، اذ لو منعت كل الشرور لانعدم من الكون خير كثير ، فافتراس الحيوانات شر ولكنه خير لحياة الأسد . هذا مثال يعطيه الأكوينى وهو مقبول الى حد ما . ولكنه يعطى مثالا أخر غير مقبول اذ يقول إن

---

(1) Summa Theologica P.I.Q 22, A.2.

(٢) يرجع القديس توما الأكوينى فى كتابه " كتب الأحكام الأربعة لبطرس اللومباردى "

In IV Libros Santentiarum Petri Lombardi

هذا الرأى الذى يقول به ابن ميمون الى أرسطو الى ابن رشد الذى قال به صراحة . ولكنا نعرف أن أرسطو قد عرف الاتفاق بأنه " تقابل علل طبيعية أو ارادية تقابلا بالعرض " . وهو نفس المعنى الذى سينتهى اليه الأكوينى .

اضطهاد الطغاة شر ولكنه خير يتمثل فى صبر الشهداء [1] . هل نبرر ذلك بأن مزاج العصر كان يحتمل ذلك ؟

وبرغم أن الأكوينى قد حاول التوفيق بين عناية الله وبين حرية الاختيار عند الانسان ، اذ رأى أن الاختيار يخضع للعناية الإلهية ، الا أنه قد جعل عناية الله بالأبرار أعظم من عنايته بالأشرار . فالعناية بالأبرار تعنى أنه يمنع مايحول دون خلاصهم . أما الأشرار فان عناية الله ، وان كانت لاتحول بينهم وبين شر الإثم . فانها تحفظ وجودهم وإلا استحالوا عدما .

وعناية الله التى تشمل جميع الأشياء هى عناية مباشرة [2]. وذلك لأن لدى الله فى عقله مُثل لجميع الأشياء حتى أصغرها ، ولأن العلل التى يحددها لإحداث معلولات معينة انما يعطيها هو القوة لاحداث هذه المعلولات.وهذالايمنع من وجود علل ثانية تكون بمثابة وسائط تحددها عنايته وتَكلُ إليها تنفيذ هذا التنظيم .وليس ذلك بسبب نقص فى قدرته ، وانما لفيض خيريته حتى يجعل المخلوقات أيضا تشارك فى شرف العلية .

وليس من شأن العناية الإلهية أن تفسد الطبيعة [3] . فان بعض الأشياء تقتضى طبيعتها أن تكون حادثة . ولهذا فان العناية الإلهية لاتزيل الحدوث عنها وتجعلها واجبة . لقد رأينا أن من شأن العناية الإلهية أن توجه الأشياء نحو غايتها . وفى الأشياء خير إلهى هو غاية خارجة عن الأشياء ، وخير آخر هو كمال الكون . هذا الكمال لايتحقق مالم يوجد فى الأشياء جميع مراتب الوجود . لذلك كان من شأن العناية الإلهية أن تبدع كل مراتب الوجود . وهكذا أعدت العناية الإلهية لبعض الأشياء عللا ضرورية بحيث تحدث هذه الأشياء بالضرورة . وأعدت لأشياء أخرى عللا حادثة بحيث تحدث هذه الأشياء بالحدوث تبعا للعلل القريبة .

ومعنى هذا أن المعلولات التى تحدث من العناية الإلهية تحدث إما

---

(1) Summa Theologica P.I,Q. 22, A.2.

(2) Summa Theologica P.I,Q. 22, A.3.

(3) Summa Theologica P.I,Q. 22, A.4.

وجوبا ودون تخلف متى قضت العناية الإلهية بذلك ، وإما حدوثا متى قضت العناية الإلهية بذلك . وفى الحالين يكون ترتيب العناية الإلهية غير متغير ويقينى . فان عدم التغير لايرجع الى وجود المعلولات وانما يرجع الى تحقق العناية الإلهية التى لايتخلف عنها معلولها على نحو ما تحدده مسبقا سواء أكان وجوبا أم حدوثا .

هذه اذن هى نظرية العناية الإلهية عند الأكوينى . وواضح أن هذه النظرية تقوم أساسا على القول بأن العقل الإلهى توجد فيه من قبل مُثل لكل مايحدثه من آثار ، كما رأينا فى أول هذا الفصل . هذا الأساس الميتافيزيقى لنظرية العناية الإلهية هو ماكشف عنه وألح عليه اتيين جيلسون فى كتابه " روح الفلسفة فى العصر الوسيط " (١) . فوجود المثل فى الله نفسه ، وهى المثل التى على غرارها صنعت الأشياء جميعا ، هو مايميز اتجاه الأكوينى وجميع المفكرين المسيحيين عن الفلسفة الأفلاطونية تمييزا حاسما . وذلك لأن المثل فى الأفلاطونية لاتوجد فى الله وانما توجد خارجه . أما عند الأكوينى فانها تتحد مع الله فى هوية واحدة . ويترتب على ذلك أن كل مخلوق هو نمط معين من المشاركة فى الماهية الإلهية ومن التشابه مع هذه الماهية . فالكثرة من المثل والأفكار داخل الوحدة الألهية هى علة للمخلوقات. إن المثل فى نظرية أفلاطون توجد وجودا مستقلا عن الصانع . أما عند الأكوينى فان الإله الخالق هو محل هذه المثل . وهذا يفسر لنا أن كل ماهو موجود انما يستمد وجوده من الله الذى يحفظ الوجود الفعلى للأفراد .

---

(1) Etienne Gilson: L'Esprit de la Philosophie Medievale, (Vrin, Paris, 1932), Ch. VIII.

د - قدرة الله

كذلك يجب اضافة القدرة لله [1]. لا القدرة المنفعلة وانما القدرة الفاعلة . وذلك أن القدرة إما فاعلة وإما منفعلة . ومن البين أن ماهو بالفعل وكامل هو المبدأ الفاعل ، بينما ماهو خال وناقص يكون منفعلا . وبما أن الله فعل خالص وكامل كمالا مطلقا وكليا ومنزه عن كل نقص ، فان مايلائمه كل الملائمة هو أن يكون مبدأ فاعلا وأن لاينفعل على أى نحو من الأنحاء . ومن ناحية أخرى إن طبيعة المبدأ الفاعل تعود الى القدرة الفاعلة ، لأن القدرة الفاعلة هى مبدأ التأثير فى الغير ، بينما القدرة المنفعلة هى مبدأ التأثر من الغير كما قال أرسطو (مابعد الطبيعة : مقالة ٤ فقرة ١٢) . فيلزم اذن أن القدرة الفاعلة موجودة فى الله على الوجه الأكمل .

ومن هذا يتضح أن القدرة الفاعلة لاتتعارض مع الفعل ولكنها تعتمد عليه ، لأن الفاعل يفعل من حيث هو بالفعل ، بينما القدرة المنفعلة تتعارض مع الفعل ، لأن المنفعل ينفعل من حيث هو بالقوة . واذن فيجب تنزيه الله عن القوة المنفعلة لا القدرة الفاعلة .

واذا كان الفعل دائما أفضل من القدرة كما ارتأى أرسطو، فان ذلك لايكون الا حينما يكون الفعل مغايرا للقدرة . أما فعل الله فليس مغايرا لقدرته ، فان فعله وقدرته كليهما عين ماهيته الإلهية ، لأن وجوده ليس مغايرا لماهيته .

ويجب أن نفهم أن حقيقة القدرة موجودة فى الله على نحو مخالف لوجودها فى المخلوقات . فهى فى المخلوقات مبدأ للفعل ومبدأ لنتيجة الفعل . أما فى الله فهى مبدأ لنتيجة الفعل وليست مبدأ للفعل ، لأن الفعل هو عين الماهية الإلهية . ولكن بما أن الماهية الإلهية تشتمل من قبل فى ذاتها على كل الكمالات التى فى المخلوقات ، فانه يجوز لنا أن نتعقلها باعتبار فكرة الفعل وباعتبار فكرة القدرة .

---

(1) Summa Theologica P.I,Q. 25, A.1.

وحين نضيف القدرة لله فاننا لانفعل ذلك من حيث هى تباين علم الله وإرادته مباينة حقيقية ، وانما من حيث هى تختلف عنهما منطقيا فحسب . وذلك لأن القدرة تتضمن فكرة مبدأ يقوم بتنفيذ ما تأمر به الإرادة وما توجهه المعرفة . فهذه جميعا - أى القدرة والإرادة والمعرفة - هى فى الله شئ واحد بعينه . ويمكننا أن نقول إن معرفة الله أو إرادته لها ، من حيث هى مبدأ فاعل ، معنى القدرة الموجودة فيها . ولهذا يجئ اعتبار علم الله وارادته سابقا على اعتبار قدرته كما تسبق العلة الفعل والمعلول .

والقدرة الفاعلة التى يجب إضافتها لله هى قدرة لامتناهية [١] ، وذلك لأن الله كما رأينا موجود بالفعل وغير متناه اذ لايحده حد . وماهو غير متناه تكون قدرته غير متناهية . واللامتناهى فى الذات الإلهية ، وبالتالى فى قدرة الله ، ليس من ناحية الكم ، والا لتضمن ذلك القول بالنقص . فالله ليس مادة . والخلو من المادة يجعل اللاتناهى فى الصورة كمالا وليس نقصا ، كما بين الأكوينى فى مسألة لاتناهى الله [٢].

ويجب أن نلاحظ أن قدرة الله لاتظهر كلها فى أثارها ، لأن الله ليس من جنس آثاره . وليس يتضمن ذلك أن تكون القدرة عبثا ، فإن العبث يعنى الاتجاه الى غاية لاتدرك ، وقدرة الله لاتتجه الى آثارها كغاية لها ، ولكنها هى نفسها غاية لأثرها .

واذا كان الاجماع منعقدا على أن الله كلى القدرة بمعنى أنه قادر على كل شئ ، فان هذه القضية تحتاج الى توضيح وتفصيل . وهذا ما يفعله الأكوينى ، لاسيما وقد جاء فى انجيل لوقا (الإصحاح الأول - عدد ٣٧) قوله " ليس شئ غير ممكن لدى الله " مما يؤكد أنه كلى القدرة [٣] . واحتياج هذه القضية للتوضيح يرجع الى مايمكن أن يثار من شك حول المعنى الدقيق لكلمة " كل " فى قولنا إن الله قادر على كل شئ . فان كلمة " كل " هنا انما

---

(1) Summa Theologica P.I,Q. 25, A.2.

(2) Summa Theologica P.I,Q. 7, A.1.

(3) Summa Theologica P.I,Q. 25, A.3.

تعنى إذا أدركنا المسألة على النحو الصحيح ، كل الممكنات المطلقة ، وذلك لأن القدرة تقال بالنظر الى الممكنات المطلقة ، أى كل مالايتضمن تناقضا . وبالتالى فإن كل ماله أو يمكن أن تكون له طبيعة الوجود يدخل فى نطاق الممكنات المطلقة ، ويقال عن الله بخصوصها إنه كلى القدرة . أما ما ينطوى على تناقض فيدخل فى نطاق المستحيل المطلق ، وهو بالتالى يخرج عن مجال القدرة الإلهية . وليس ذلك لنقص فى قدرة الله ، وانما لأنه ليس حاصلا على طبيعة الممكن . فالأولى أن يقال عنه أنه ممتنع أو لايمكن فعله.

ونحن نعرف ، أن الله هو المحرك الأول اللامتحرك . فينبغى إذن أن يقال إن الله قادر على كل شئ من حيث هو قدرة فاعلة وليس من حيث هو قدرة منفعلة ، ومعنى ذلك أن امتناع التحرك والتأثر على الله ليس فيه ماينافى كونه كلى القدرة .

كذلك يخرج عن مجال القدرة الإلهية إمكان الخطأ ، وذلك لأن الخطأ هو نقص عن كمال الفعل ، وامكان الخطأ هو بالتالى امكان النقص عن كمال الفعل . وهذا مناف للقدرة على كل شئ . فالأولى أن يقال إن الله لايقدر على فعل الخطأ لأنه قادر على كل شئ . وهنا يمضى الأكوينى ليلتمس تفسيرا وتبريرا لقول أرسطو فى كتاب الجدل بأن " الله يقدر على فعل الشر إن أراد ذلك " أما التفسير فهو اعتبار هذه القضية قضية شرطية صادقة ولكن المقدم والتالى فيها ممتنعان . أما التبرير فهو اعتبار أن الله يقدر على فعل مايبدو الآن شرا والذى لو فعله لكان عندئذ خيرا .

ويرى الأكوينى أن أسمى ماتتجلى فيه قدرة الله قدرته على الغفران والرحمة اختيارا (١) . ان القدرة على غفران الخطايا اختيارا تعنى أن الله ليس مقيدا بشريعة سلطان أعلى منه ، أى أن قدرته هى أعلى قدرة . كذلك من دلائل سمو القدرة على الغفران أن لله برحمته وغفرانه يقود الناس الى

---

(١) ليس ثمة تعارض بين ذلك وبين قول المسيح (فى انجيل متى - الإصحاح التاسع - عدد ٥) " أيما أيسر أن يقال مغفورة لك خطاياك أم أن يقال قم وامش " للمفلوج طريح الفراش . فإن المقصود هنا مجرد القول بالنسبة للإنسان ، وليس الفعل وبالنسبة لمن له سلطان على الأرض أن يغفر الخطايا .

المشاركة فى الخير اللامتناهى الذى هو الغاية القصوى للقدرة الإلهية .

واذا كان كل ماينطوى على تناقص يخرج من مجال القدرة الإلهية ، فانه يمتنع على الله أن يرفع الزمن ، بمعنى أن الله لايقدر أن يجعل الماضى لم يكن . إن جعل الماضى لم يكن يتضمن تناقضا لأن الحدين " كان " و " لم يكن " متناقضان وامتناع جعل الماضى لم يكن قضية قررها من قبل أرسطو والقديس أوغسطين ويتابعهما فى ذلك الأكوينى ويمثل لها بقوله " إن الله يقدر أن يزيل عن المرأة التى سقطت كل فساد فى النفس والجسد ولكن واقعة أنها قد فسدت لايمكن ازالتها عنها "[١].

بيد أن قدرة الله تظل من ناحية أخرى قادرة على أن يخلق غير ما خلق[٢] ويتأييد ذلك من قول السيد المسيح فى انجيل متى (الاصحاح ٣٦ عدد٥٣) " أتظن أنى لا أستطيع الآن أن أطلب الى أبى فيقدم لى أكثر من اثنى عشر جيشا من الملائكة " ، مع أنه لم يطلب ولا الاب فعل لمحاربة اليهود ، كما يتضح ذلك من أن الله لا يفعل عن ضرورة تلزمة ، وانما عن محض ارادته التى هى علة جميع الاشياء والتى هى بغير حدود . فلا ينبغى أن نتوهم بأن هذه القدرة محدودة بالحكمة الالهية فإن قدرة الله التى هى عين ذاته ليست مغايرة لحكمته . والحكمة الالهية ليست محدودة .

واذا كان من الحق أن قدرة الله تعنى أنه يستطيع أن يخلق الاشياء التى خلقها بأحسن مما هى عليه[٣] ، فإنه ينبغى أن يفهم ذلك باعتبار الصفات العرضية وليست الصفات الجوهرية . ذلك أن الصفات الجوهرية هى ما يعطى الشئ ماهيته . وما يخالف الماهية يعنى الوقوع فى التناقض ونحن قد رأينا أن ما ينطوى على تناقض يدخل فى نطلق المستحيل المطلق . فليس فى قدرة الله أن تجعل العدد أربعة أعظم من كونه أربعة . وبالمثل اذا كانت

---

(1) Summa Theologica P.I,Q.25, A.4.

(2) Summa Theologica, P.I, Q.25, A.5.

(3) Summa Theologica, P I, Q.25, A.6.

ماهية الانسان الحيوانية والنطق فإن ما يخالف هذه الماهية يعنى الوقوع فى التناقض . أما ما يخرج عن الماهية مثل كون الانسان فاضلا أو حكيما فإن الله يقدر أن يخلقه أحسن فضلا وأحسن حكمة .

كذلك ينبغى أن يفهم حسن الخلق من اعتبارين مختلفين : فإذا نظرنا اليه باعتبار الخالق فالله لا يقدر أن يخلق أحسن مما خلق ، لأنه لا يقدر أن يخلق بأعظم حكمة وخيرية . واذا نظرنا اليه باعتبار المخلوق فالله يقدر أن يخلق أحسن ، لأنه يقدر أن يعطى الاشياء التى خلقها صفات عرضية أحسن مما هى عليه .

لكن ينبعى أن نلاحظ أن العالم بمخلوقاته الحاضرة لا يمكن أن يكون أحسن مما هو عليه ، وذلك لأن الله قد جعله بنظام معين ، وهو النظام الذى يقوم به حسن العالم . فلو كان شئ واحد من مخلوقاته على نحو أحسن مما هو عليه لأختل هذا الترتيب ، كما يختل نغم القيتار لو شد فيه وتر أكثر مما ينبغى .

تلك اذن هى نظرية القديس توما الاكوينى فى القدرة الالهية ولنا عليها عدة ملاحظات : فقد رأينا ان الاكوينى قد أخرج من مجال القدرة الالهية الخطأ ، والتناقض ، وبمعنى من المعانى ما هو أعظم أو أحسن مما خلق . وهذه جميعا يمكن ردها الى امتناع وقوع الله فى التناقض ، والواقع أن الاكوينى كان بهذا الرأى يرد على بطرس الدميانى P. Damiana (١٠٠٧ - ١٠٧٢) صاحب النظرية القائلة إن الله غير مقيد بقانون عدم التناقض ويستطيع أن يجعل ما حدث لم يحدث . وواضح أن الاكوينى فى رده هذا انما يتابع أرسطو فى القول بقانون عدم التناقض وفى مد هذا القانون ليشمل القدرة الالهية ، ونحن نعرف أن قوانين الفكر الثلاثة ، التى يمكن ردها الى قانون واحد هو قانون عدم التناقض ، هى أصلا عند أرسطو قوانين وجود . وحين يقال أنها قوانين فكر فليس ذلك الا أن الفكر خاضع للوجود .

فإذا قلنا مثل الاكوينى بامتناع التناقض على القدرة الالهية فإننا نكون بذلك قد أخضعنا الله للوجود . وربما كان هذا هو السبب الذى جعل

الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت يقول بنظرية الحقائق الابدية ، تلك النظرية التى عرضها ديكارت فى خطاباته منذ عام ١٦٣٠ ولم يشر اليها فى مؤلفاته المنشورة ، وبموجب هذه النظرية لا تكون الحقائق مستقلة عن الله ، والا فإن هذا يعنى عند ديكارت أننا نتحدث عن الاله جوبيتر Jupiter أو عن ساتورن Saturne ونخضع الله للقضاء والقدرة ، فالممكن والخير عند ديكارت ليسا بمثابة قواعد تخضع لها ارادة الله وهى تبدع الاشياء ، الأمر الذى يحد من قدرته الفائقة يقول ديكارت : " ليس ممكنا سوى الأشياء التى أراد الله حقيقة أن تكون ممكنة " (مايو ١٦٤٤) [1] . وعلة الخير فيها تعتمد على أنه أراد ابداعها فعند ديكارت قدرة الله وحريته لا يحدها شئ . فهو قادرا على جعل القضية التى تقول إن اقطار الدائرة متساوية قضية كاذبة ، كما كان قادرا على عدم خلق العالم .

كذلك نعرف أن المنطلق الحديث قد فتح الباب لأنواع من المنطق كثير القيم فمثلا يمكن الاستناد الى موجهات الحكم Modalities عند أرسطو التى تقبل غير الصدق والكذب فى القضية أفكارا مثل الامكان والضرورة والاستحالة فيها ، فيؤدى الاستناد الى هذه النظرية الى منطق ذى قيم خمس تجرى عليها العمليات المنطقية المعروفة . كذلك يمكن الاستناد الى حساب الاحتمال Calulus of Probabities فيؤدى الى تأسيس منطق تتعدد قيمة تبعا لتعدد درجات الاحتمال . ويمكن أيضا الاستناد الى رياضيات الحدسين الجدد New- Intuitioists الذين يرفضون الأخذ بمبدأ الثالث المرفوع كأساس لبراهينهم الرياضية ، أو على نحو أصح يقبلون مبدأ للرابع أو للخامس أو حتى للعدد (ن) من المرفوعات [2] .

والواقع أننا لانستطيع أن تلتمس مبررا للاكوينى الا اذا قمنا بعمليتين: الاولى أن نعتبر أن قوانين الفكر هى قوانين فكر وليست قوانين وجود ،

---

(1) Emile Brehier: Histoire de la philosphie, Tome II, Cascicule 1., Le Dix-Septieme Siecle, (P U. de F., paris 1960) , pp. 66-68

(٢) محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى (دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٢) ص ٢٠٣ .

بهذا المعنى نستطيع أن نمضى الى العملية الثانية ونقول إن الفكر والعقل فى الانسان هو نفحة من الله ، وهذا هو معنى الايه التى جاءت فى سفر التكوين (الاصحاح الثانى – عدد ٧) " وجبل الرب الاله آدم ترابا من الارض ونفخ فى انفه نسمة حياة فصار آدم نفساً حياً . فالنفحة من الله هى هبة من العقل الالهى الى العقل البشرى . فهناك نوع من التماثل بين العقل البشرى والعقل الالهى . يتأيد ذلك بشواهد عديدة : منها ماورد فى نفس السفر (الاصحاح الثالث – عدد ٢٢) . " وقال الرب الاله هو ذا الانسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر " . وكذلك الاصحاح – عدد ٢٧) : " فخلق الله الانسان على صورته " . كما يتأيد بالمثل على نحو ما رأينا فى آخر المقال السابق (عناية الله) من أن كل مخلوق هو نمط المشاركة فى الماهية الالهية ومن التشابه مع هذه الماهية . ومعنى ذلك هو أن المنطق فى العقل البشرى هو منحة من المنطق الالهى . وفى هذه الحالة لا نستطيع أن نقول إن قدرة الله تخضع للمنطق الالهى ، لأن الله وحكمته وقدرته هى شئ واحد بذاته .

اشكاليه المعرفة
بين
الحسن بن الهيثم وايمانويل كنط
(دراسة تحليلية نقدية مقارنة)

دكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم
قسم الفلسفة
كلية الاداب بدمنهور – جامعة الاسكندرية

1998

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم الاستاذ الدكتور / عبد الفتاح أحمد فؤاد

أستاذ ورئيس قسم العلوم الاجتماعية بكلية التربية

ظهرت الفلسفة لأول مرة فى اليونان من نحو خمسة وعشرين قرنا وكانت تحوى فى جوفها جميع المعارف ، فعرفت الفلسفة بأنها أم العلوم ، واستمرت كذلك بمعناها المتسع طوال العصر القديم والعصر الوسيط ، ثم بدأ مجال الفلسفة يضيق منذ بداية العصر الحديث ، حيث استقلت الرياضيات والفزياء على أيدى جاليليو وديكارت وبيكون ونيوتن ، ثم استقلت العلوم البيولوجية ، فالعلوم الانسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع على ايدى فرويد ودوركايم وليفى بريل ، وتم ذلك فى القرن التاسع عشر ، حيث أعلن كورنو Cournot (١٨٠١ - ١٨٧٧) أن الفلسفة تبحث فى أصل معارفنا ، وفى مبادئ اليقين ، وتسعى للنفوذ الى أسباب الوقائع التى يقوم عليها بناء العلوم الوضعية .

وهكذا أصبحت " نظرية المعرفة " فى العصر الحديث من أهم المباحث الفلسفية ، وما تزال تحتل مكانة عالية فى الفكر الفلسفى المعاصر ، ويرى كثير من الفلاسفة المحدثين ، وفى مقدمتهم كانط أنه من الضرورى البدء بنظرية المعرفة اذا أردنا الاشتغال بالفلسفة ، وقديما أعلن سقراط قوله المأثور " أعرف نفسك " .

وتستهدف نظرية المعرفة الاجابة عن أسئلة تدور حول ماهية الحقيقة، وهل فى مقدور الانسان الوصول اليها أو لا ؟ وما الوسائل التى تمكنه من بلوغها ؟ وما مراتبها أو درجاتها ؟ إن مثل هذه الاسئلة قد اختلفت

حيالها مذاهب الفلاسفة منذ أقدم العصور ، وتباينت مواقفهم منها تباينا كبيرا: من المذهب القطعي الدوجماتيقى Dogmatism فى الطرف الاقصى ، الى مذهب الشك Scepticism فى الطرف الاقصى المضاد .

إذن نظرية المعرفة قديمة قدم التفلسف ، ولكن لم يفرد لها بحوث خاصة الا منذ أن نشر الفيلسوف الانجليزى جون لوك ، فى سنة ١٦٩٠ مقالة " فى العقل البشرى " ، ثم جاء من بعده كانط ، فأرسى قواعد هذه النظرية على أسس واضحة .

ولكن ألم يكن للمفكرين الاسلاميين نصيب فى مجال البحث فى المعرفة ؟ وما تلك الأسس التى وضعها كانط فى نظريته فى المعرفة ؟

إن الاجابة عن هذين السؤالين هى موضوع هذا الكتاب الذى يتضمن دراسة تحليلية نقدية مقارنة بين أحد كبار علماء الاسلام ، أغنى الحسن بن الهيثم وبين الفيلسوف الالمانى كانط الذى صاغ نظرية المعرفة فى صورة متكاملة .

وقد بذل صاحب الكتاب الدكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم جهدا مشكورا فى تأليفه ، فقدم للمكتبة الفلسفية كتابا مهما ، أسأل الله تعالى أن ينفع به .

دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد

أستاذ الفلسفة

كلية التربية جامعة الإسكندرية

مقدمـــــة (*)

الحمد لله الذى منه الابتداء واليه الانتهاء ، وعنده علم الساعة وحقائق الابناء .. الحكيم العليم المرشد بالتفهم ، والمحمود بكل لسان الموجود قبل الزمان والمكان ... والصلاة والسلام على النبى الخاتم المبعوث رحمة للعالمين ... وبعد ؛

فهذا الموضوع الذى بين أيدينا الآن والمعنون ب" اشكالية المعرفة بين الحسن بن الهيثم وايمانويل كنط " (دراسة تحليلية نقدية مقارنة) يعتبر من الموضوعات التى تحتاج اليها المكتبة العربية حاجة ماسة ، فهو يتناول مسألة هامة وأساسية من مسائل الفكر الفلسفى والذى لم يغفلها أى فكر سواء فى الشرق أو فى الغرب ، وقد زاد من أهمية البحث أنه يقارن بين علم من أعلام الفكر العربى الاسلامى الرصين . لا ينكر فضله ، ولا يغمط حقه ، هو الحسن بن الهيثم المعروف بفضل علمه شرقا وغربا .. للقاصى والدانى. وبين علم من أعلام الفكر الغربى الاوروبى الحديث وهو ايمانويل كنط الذى كان له فضل شطر تاريخ الفكر الحديث الى عصر ما قبل كنط وما بعده يقصد بعصر ما قبل كنط الفتره التى بدأت منذ عصر النهضة الاوروبية وتوجها رينيه ديكارت الملقب بأبى الفلسفة الحديثة وحتى ظهور كنط ، أما عصر ما بعد كنط فيقصد به الفترة التى ظهر فيها كنط و حتى بدأت الفلسفة المعاصرة تخط لنفسها مسارها الخاص مع بدايات القرن العشرين والذى نحن بسبيل توديعه والتطلع بخوف ورجاء نحو القرن الحادى والعشرون .

ولا يخفى على القارئ الكريم أهمية الدراسات المقارنة التى تعقد بين مفكر وآخر ، خاصة اذا كنا نقارن بين مفكرين عملاقين أحدهما عربى مسلم، والاخر غربى أوروبى ، فكل منهما يمثل ثقافة مختلفة ، وحضارة متباينة وبيئه متنوعة . فضلا عن تأثر كل منهما بينابيع الفكر الفلسفى اليونانى فى فجره وضحاه ، فتبينا بعض أفكاره ، ورفضا بعضه الاخر ، وطورا البعض الثالث ، وفى النهاية يصب فكر هذا وذاك عصارة جهده

(*) أعد هذا البحث الدكتور / ابراهيم مصطفى ابراهيم .

وخلاصة بحثه فى نهر الحضارة الانسانية المتدفق ، مما يجعل لهذا الدراسة مذاقا خاصا وأهمية بالغة لا ينكر منصف ما بذل فيها من جهد .

ولعل هذه الدراسة تعد أيضا ردا على الذين يدعون ويزعمون بغير الحق أن الاسلام لم يكن ليشجع الفكر الفلسفى ، فثبت على العكس تماما أن الاسلام قد كفل للإنسان فى كل زمان ومكان المناخ الحقيقى للتفكير والتأمل، مما أطلق سلطان العقل من كل قيد يقيده ، وحرر الفكر من التقليد والتقييد معا ، فأبدع العرب المسلمون حضارة عظيمة لم يكتب لكثير مما أنتجته من فكر أن يرى النور حتى يعتبر قاعدة انطلاق فكرية وثقافية وحضارية فيأخذ بأيدينا ويقيلنا من عثرتنا الحالية الى افاق حضارة جديدة زاهرة . " لقد اتضح أن الاسلام قد قام بتوفير كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية فى أوساط المسلمين . وقد قامت هذه الحركة بالفعل ، وازدهرت فى كافة بلاد المسلمين وانتشرت بينهم كل ألوان الثقافات ، وتفاعل الفكر الاسلامى من هذه الثقافات المختلفة ... ولم تكن الاسس التى وضعها الاسلام لتطوير الفكر والنهوض به مجرد أسس نظرية وانما كانت خطوات عملية أثمرت ثمارها فى المجتمع الاسلامى ، فكانت دولة الاسلام أرحب الدول صدرا وأسمحها فكرا مع الفلسفة والفلاسفة ، ... ولم يحدث أن وقف الدين الاسلامى عقبة فى سبيل البحث فى العلوم الطبيعية على النحو الذى شهدته أوروبا فى العصور الوسطى ، بل كان الاسلام دائما وراء كل انجاز حققه العلماء المسلمون فى هذا المجال "(1) .

وكان من بين جهابذة أعلام الفكر فى المجال الفلسفى الكندى والفارابى وابن سينا وأبو حامد الغزالى وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وفيلسوفنا الذى نحن بصدد تقديم اشكالية المعرفة عنده ابن الهيثم وهو الذى

---

(1) أنظر 1- د. محمود حمدى زقزوق، تمهيد الفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الخامسة 1994 ، ص ص 94-95 .

2- د. محمد البهى ، الفكر الاسلامى فى تطوره ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1981، ص 10 .

أضاف الى جوار ما أبدعه فى مجال العلـوم الطبيعيـة ، فكرا فلسفيا ممتـازا يمكن أن تدخله أيضا ضمن أبحاث الفلسفة العامـة وفلسفة العلوم معـا . وقـد صدق أبو بكر الـرازى (864 - 925 م) الـذى أدرك مـع المدركيـن أن الفكـر الفلسفى فكر متطور وليس فكرا جـامدا ، فالبنـاء الفلسـفى " بنـاء تشـترك فيـه الاجيال ، ويضيف اليه كل جيل شيئا جديدا يمهـد بـه السبيـل لمـن يجـئ بعـده ، فالكلمة الاخيرة فى الفلسفة لـم يقلهـا جيل بعينـه والا أصيـب الفكـر بالجمود وحكم عليه بالعقم الابدى " [2] .

ويقول أبو بكر الرازى فى هذا الصدد :

" أعلم أن كل متأخر مـن الفلاسـفة اذا صـرف همتـه الـى النظـر فـى الفلسـفة وواظب على ذلك ، واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبتـه علم علم من تقدمه منهم ، وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى واسـتفضلها ، واذ كـان البحث والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل " [3] .

ولقد انقسـمت الدراسـة التـى بيـن ايدينـا الـى فصـول أربعـة ، يكمـل بعضها بعضا . فأما الفصل الأول فيعتبر مقدمة عامة وهامـة " حـول نظريـة المعرفـة " تحدثت عنهـا باختصـار وذلـك لأن موضـوع " المعرفـة " يحتـاج لدراسة خاصة يتناولها تاريخيا حتى يتبين لنا أصولها وتطورها وأهم أفكارها وخيوطهـا الاساسية وكيـف أثـر التقدم الفكـرى فـى تطورهـا مـن حالـة الـى أخرى، وسوف يكون هذا الموضوع هو دراستى التى تلى هـذه الدراسـة إن شاء الله .

وأما الفصل الثانى فيتناول نظرية المعرفة وإشكاليتها عند الحسن بـن الهيثم وعلاقاتها ببقية دراساته فى مجال العلوم الطبيعية ، بجميـع عناصرهـا وتفاصيلها .

---

(2) . د. محمود زقزوق ، مصدر سابق ، ص 97 .

(3) د. فرانز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ، ترجمة أنيس فريحـه دار الثقافة ، بيروت ، 1980 ، ص 185 .

وأما الفصل الثالث فيتناول نظرية المعرفة واشكاليتها عند ايمانويل كنط الفيلسوف الالمانى – ومكانتها فى فلسفته ، وموقفه ممن سبقوه فى هذا المضمار من الفلاسفة ، وكيفية تجاوزه لأفكار كثيرين ممن سبقوه حتى استحق أن ينسب اليه فضل شطر الفلسفة الحديثة الى شطرين ما قبل كنط وما بعده .

وأخيرا الفصل الرابع وهو فصل تحليل ونقد ومقارنة لأقوال الفيلسوفين–ابن الهيثم وكنط–وبيان أوجه التشابه ونقاط الاختلاف ، ومصادر تأثرهما معا مع بيان موقفي كباحث يتفق ويعارض ويحذف ويضيف.

وأخيرا بيان بمراجع ومصادر البحث العربية والاجنبية التى وردت بهذا البحث مع فهرست تحليلي للموضوعات التى عولجت بكل فصل على حده .

وأرجو أن أكون قد وفقت فيما اردته من وراء هذه الدراسة ، وأن تكون حافزا لكثير من الباحثين فى مجال الدراسات المقارنة وهى ليست بالكثرة التى نرجوها جميعا حتى نثرى الفكر والثقافة ونتبين أوجه التأثر والتأثير بل ونذهب أبعد من ذلك فنتبين ميكانيزمات العقل البشرى وكيفية عمله ، وتضافر عمل العقل والمخ معا لوصول الانسان – أيا كان – الى المعرفة ومن ثم يصيب كبد الحقيقة ، وهو هدف الانسان منذ أن وطأت قدماه الارض والى أن يرحل عنها .

والله من وراء القصد وهو يهدى للتى هى أقوم ، فله الحمد والمنة وهو على كل شئ قدير واليه المصير .

وصلى الله على سيد الخلق ومشكاه الانوار ، الرحمة المهداة سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الاسكندرية فى ديسمبر 1997

دكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم

" حول نظرية المعرفة "

الفصل الأول

حول نظرية المعرفة

مقدمـــــة :

المعرفة معرفة بالحقيقة وهى الصيد الثمين الذى يلهث كل منا وراءه من أجل ادراكه والحصول عليه ، فضـلا عن أن هذا السعى وراء المعرفة يعتبر من قبيل تشكيل العقل الانسانى ، ولد به فهو سـعى فطرى لا محالة ، جبل عليه الانسان فهو فى طبيعة النفس الانسانية ، لذلك كان البحث الدؤوب عن المعرفة بجميع أنواعها وفروعها مطلب أساسى من مطـالب العقل الانسانى من أجل أن يجد اجابات لما يحيره ويستولى على لبه من علامات استفهام تدور حـول الوجـود والغاية منه ، العالم الاخر وما هى صفاته وكيف الوصول اليه ، وما هى وسيلتنا نحو الإدراك والمعرفة . حتى أصبحت المعرفة هى المبحث الأساسى من مباحث الفلسفة العامة الذى يشغل الفلاسفة والمفكرون والعلماء على اختلاف مشاربهم وأهوائهم – خاصة فى العالم المتقدم . إن من بين الاشكاليات التى تتناولها موضوعات الفلسفة العامة ، اشكالية الصلة بين الوقائع النفسية والوقائع الفيزيولوجية ووحدة النفس أو " الأنا " Ego ، وطبيعة الاحساسات والافكار والذاكرة ، وعلاقات كل ذلك بالحقيقة الواقعية الملموسة والمشخصة والتى نعايشها وتعايشنا فى كل آنة من آنات حياتنا ، وكذلك اشكالية أصل العقل وقيمته كوسيلة من وسائل الادراك ، وهل يكفى العقل أم لابد من وجود أدوات أخرى بديلة أو مضافة ، ودعامة العلم ومجاله ومستواه ، واشكالية الضمير الاخلاقى والمسئولية وما يتبعها من أعراض نفسية مثل القلق والاكتئاب والوساوس القهرية والمرضية وغيرها [1]

١- تعريف المعرفة :

اذا اردنا تعريف نظرية المعرفة ، والتى تأتينا بعدة معانى فى اللغات

---

(1) أنظر د/ محمد فتحى الشنيطى ، المعرفة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1962 ص ص 15-16 بتصرف .

الاجنبية الحيـة مثل Knowledge (بالانجليزيـة) و la Connaissane (بالفرنسية) و Erkenntnis (بالالمانية) فسوف نجد أنفسنا أمـام العديـد من التعريفات ، ويختلف كل تعريف بحسب الفيلسوف وتخصصه ووجهة نظره، فإذا قلنا بأن المعرفة هى تحصيل العلـم ، أو العمليات العقلية فسوف يترتب على هذا التعريف أن يكون البحث فى المعرفة فرعـا مـن علـم النفس Psy chology الـذى يهتم بدراسة الاحساس والادارك والتذكر والنسيان والتخيل والانتباه والتفكير أو الاضطرابات النفسية وغيرها .

واذا قلنـا إن المعرفـة هـى البحـث فيمـا تـم لنـا واكتسبناه فقد يعتقـد البعض أنها تدخل ضمن دراسات المنطق الـذى يتنـاول بـالبحث موضوعـات قوانين الففكر الاساسية والتصورات والتصديقات . ولكن هنـاك تعريـف أعم وأشمل من هذا التعريـف أو ذاك مؤداه أن المعرفـة " تبحـث فـى المعقولات العامـة التـى تشـترك أغلب العلـوم الجزئيـة فـى الانتفـاع بهـا ، وتعـد هـذه المعقولات دعامة متينة لا غنى عنها فى هذه العلوم [2].

وتبحـث نظريـة المعرفـة theory of Knowledge فـى مبـادئ المعرفة الانسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودهـا ، وفـى الصلـة بيـن الذات المدركة والموضوع المـدرك ، وبيـان الـى أى مـدى تكـون تصوراتنـا مطابقة لما يؤخذ فعلا، مستقلا عن الذهن ، وتتميز من السيكولوجيا الوصفيـة أو علم النفس الوصفى المحض الاقتصار على التفرقة بيـن العمليـات الذهنيـة ووصفها دون البحث عن صحتها أو زيفها ، وتتميز أيضا من المنطـق الـذى يقتصر على أن يصوغ قواعد تطبيق المبادئ ، دون أن يبحث عـن أصلهـا ، ودون أن يناقش قيمتها .. وهى جزء من علم النفس الذى يصعب فيـه تجنـب الميتافيزيقا ، مادمنا بصدد البحث عما يفترضه الفكر سابقا على الفكر نفسه . وقد ذاع هذا المصطلح واشـتهر فـى القرن التاسـع عشـر فـى أوروبـا ومنهـا انتشر الى سائر بقاع الأرض [3] .

---

(2) المصدر السابق ، ص 56-57 .

(3) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة 1399هـ – 1979 م، مادة نظرية المعرفة ، الفقرة 1061 ص ص 203 - 204.

وقد تأتى المعرفة بمعنى الابيستمولوجيا Epistemology ويعنى هذا المصطلح الدراسة النقدية لمبادئ العلوم المختلفة ، وفروضها ، ونتائجها، وتهدف الى تحديد أصلها المنطقى وقيمتها الموضوعية . بينما تطلق فى مفهومها الانجليزى على نظرية المعرفة بوجه عام . ويقول رونز Runes فى قاموسه الفلسفى " الابيستولوجيا أحد فروع الفلسفة الذى يبحث فى أصل المعرفة ، وتكوينها ، ومناهجها وصحتها " [4].

ويعتبر تعريف أفلاطون Plato (347-427ق.م) للمعرفة من التعريفات المفضلة والمتقدمة - بالنسبة لزمانه - فى آن واحد فقد قال : " إن المعرفة هى اعتقاد صادق مسوغ " مما يعنى أن المعرفة تعنى أن من شروط المعرفة المنطقية ثلاثة ، 1- شرط الصدق ، أى تكون القضية موضوع المعرفة الصادقة .2- شرط الاعتقاد ، ويعنى أن يكون الشخص صاحب المعرفة فى حالة ذهنية معينة تمكنه وتؤهلة لتحصيلها . 3- شرط التسويغ ، أى أن يكون لدى الشخص العارف الادلة الكافية لاثبات صدق القضية (المعرفة) المعنية [5] .

ويتضح تقدم معالجة الفلاسفة لمدلول نظرية المعرفة فى اختلاف نظرتهم اليها والى الموضوعات التى تعالجها ، وقد عبر هذا الاختلاف عن نفسه فى انقسام الفلاسفة الى قسيمين ، قسم يضم الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذين يتصورون أن موضوع المعرفة هو الابيستمولوجيا بمعنى " نقد المعرفة العلمية . عن طريق التحليل والتمحيص لكل ما يقع تحت ايديهم من ماهج علمية وتصورات ومصادرات أساسية ينطلق منها العلماء بحثا عن قوانين يصيغونها ونظريات يعلنون عنها ، وتصنيف للعلوم يدل مع اختلاف العلوم طبيعة موضوعاتها ومناهج بحثها ونوعية قضاياها . ثم بيان كيفية تطور هذه المناهج وتلك المصادرات والدوافع للأخذ بهذا التطور أو ذاك وقسم أخر يضم الفلاسفة الانجليز المعاصرين ومن والاهم وهم الذين يتصورون المعرفة من ضمن موضوعات فلسفة العلوم أو فرع من فروعها.

---

(4) المصدر السابق، الفقرة 5 مادة " إبيستمولوجيا " ص 1.

(5) د/ عادل ضاهر ، مادة معرفة " الشروط المنطقية للمعرفة " فى الموسوعة الفلسفية .

ويحددون للابيستمولوجيا موضوعات مختلفة منها مناقشة موقف الشك المطلق فى المعرفة ، أو امكان المعرفة الموضوعية أو حتى استحالتها ، هذا بالاضافة الى مصادر المعرفة ، وحدودها ، وطبيعة المعرفة التى يؤمنون بها ، ويعتقدون فيها ، وامكان المعرفة القبلية غير التجريبية ، وأخيرا موضوع اليقين والاحتمال فى مجال المعرفة وطبيعتها بوجه عام (6).

كذلك لم يفت أوزفالد كولبه Oswald Kulpe (1862-1915) ، أن يشير فى كتابه " المدخل الى الفلسفة " الى معنيين من معانى نظرية المعرفة، الأول يأتى بمعنى العلم الذى يبحث فى أساس العلم الانسانى ومبادئه الصورية ونتائجه العامة ، والثانى : يقصد به العلم الذى يبحث فى المعرفة من حيث مبادئها المادية (7) ، ثم اتسعت مسألة نقد المعرفة فى الفلسفة والمذاهب المعاصرة بسبب عجز الفلاسفة وسائر المجتهدين فى العلوم عن الوصول الى نتائج نهائية (موضوعية) ، وعلى الرغم من ذلك فهى هامة جدا للانسان لأنها فلسفة حية تهدف الى النقد وتوصى بالتحليل العميق لما يعرفه الانسان ، وتسعى للوصول الى الحقيقة على الرغم من صعوبة هذا السعى الحثيث ، فضلا عن أنها وسيلة تساعد الذات العارفة على التأقلم مع البيئة المحيطة عن طريق ادراك القوانين التى تحكم الواقع فتتنبأ بأحداثه القادمة ونفسر بها أحداثه السابقة (8).

---

(6) د/محمود فهمى زيدان ، تقديم كتاب د/ حسن عبد الحميد ، دراسات فى الابيستمولوجيا ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، 1992، ص ص 5-6 .

(7) أوزفالد كولبه ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة د/ أبو العلا عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1942، ص 37.

(8) د/ محمد الشنيطى ، مصدر سابق ، ص ص 61-64 بتصرف .

2- موضوعات المعرفة

ومن أهم موضوعات المعرفة التى تضمها المباحث الآتية :[9]

أ- تعريف " مادة العلم " science والشروط التى ينبغى توافرها لكى يتم هذا العلم .

ب- التفرقة بين المحسوس وغير المحسوس ، أو بين العينى الملموس ، والمجرد الصورى المطموس .

ج- التمييز بين المعرفة البدهية الفطرية ، وبين المعرفة المكتسبة عن طريق الخبرة أو التجربة Experience .

د- التمييز بين المعلومات الذاتية Subjective والمعلومات الموضوعية objective .

هـ - البحث فى موضوعات الوجود من حيث ما يعتريه من ثبات وتغير أو سكون وحركة.

ولا تقتصر تقسيمات موضوعات المعرفة على الموضوعات السابقة بل إن هناك تقسيمات أخرى لا تقل أهمية عن الموضوعات المذكورة ، مثل تقسيمها الى موضوعات عقلية أو نقلية ، علمية أو ميتافيزيقية ، فطرية أو مكتسبة ، وعلى كل حال فإن كل أنواع المعرفة يجب أن تتضمن العملية المعرفية عنصرين أساسيين هما : ذات عارفة أو انسان أو شخص واع مدرك ، وشئ معروف أو موضوع مشخص ، أى وجود ذات وموضوع أو مدرك (بكسر الراء) ومدرك (بفتح الراء) [*].

واذا كان هدف المعرفة الاساسى والجوهرى هو الوصول الى (الحقيقة) - كما ذكرت - عن طريق البحث فى إمكان المعرفة والطرق المؤدية اليها ومصادرها التى نستقيها منها ، وموضوعاتها المطروحة أمام ناظرينا على بساط البحث وقيمتها التى يحاول الانسان التماسها منذ بدء الخليقة ، فإن كنط يعتبر أول فيلسوف استطاع لفت أنظار الناس الى ضرورة قيام نظرية للمعرفة تكون بمثابة نقطة البداية فى كل فلسفة

---

(9) د. محمد فتحى الشنيطى ، مرجع سابق ، ص ص57 - 58.

(*) يضيف جون لوك عنصرا ثالثا رآه ضروريا لعملية المعرفة وهو الفكرة التى تتوسط العارف والمعروف . وليس هنا مجال عرض نظرية لوك فى المعرفة .

باعتبارها نظرية تلتمس الحقيقة عن طريق البحث فى الوجود ذاته (أى فى الانطولوجيا) من حيث تكوينه وعناصره وثباته أو تغيره (*) ، كما تلتمس الحقيقة عن طريق تحديد وسائل المعرفة وموضوعاتها مما يمكن الباحث – أى باحث – من النظر فى الذات التى تدرك والموضوع الذى يدرك ، هذا فضلا عن بحثها فى الشروط التى يجب توافرها لإقامة علم ما من العلوم – كما ترجع أهمية كنط أيضا الى ظهوره فى وقت هام كان الفلاسفة ينتقلون فيه من الموضوع إلى الذات ، ومن الاشياء الى المعرفة ، ومن فلسفات الطبيعة الى فلسفات المعرفة أو من فلسفات الطبيعة الى فلسفات الانسان – الذات العارفة سواء عن طريق العقل أو الحواس أو الحدس أو الالهام أو بهم جميعا . كذلك لا يخفى علينا تحويل سقراط Socrates (461 -399 ق.م) الفضيلة الى معرفة عندما قال بأن الفضيله علم والرذيله جهل [10].

وتتداخل موضوعات نظرية المعرفة مع بعض موضوعات الفلسفة الأخرى مثل الادراك الحسى والذاكرة وموضوع الكليات ومعرفة الآخرين وصدق القضايا وغيرها ، ويشترك فى بحث هذه الموضوعات الفلسفة وعلم النفس والمنطق واللغة . وازاء هذا الخلط والتداخل وسبب تقدم موضوعات المعرفة والبحث فيها ، حدد برتراند رسل Bertrand 1872 /1970) Russell موضوعات المعرفة فى اثنين :

(*) يختص مبحث الوجود بالبحث فى موضوعات الله تعالى والانسان والعالم " فالوجود هو الخاصة المشتركة بين جميع الموجودات ، وبسببها يقال عن الشئ أنه موجود " أو " ما هو متحقق فى الخارج أو فى الذهن ، كما يعنى " تحقق الشئ فى الذهن أو فى الخارج" ومنه الوجود المادى أو فى التجربة والوجود العقلى أو المنطقى ، يقابل عند المدرسيين الماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هى الطبيعة المعقولة للشئ وأن الوجود هو التحقق الفعلى له " . (المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، ص 19، 211).

أما المعرفة فهى نشاط روحى يمارسه الانسان ينعكس فيه الواقع الموضوعى ، وتتجسد المعرفة فى نظريات علمية وفنية وفى مختلف الانساق الرمزية . وتبدو المعرفة فى مذاهب مختلفة عقلية وتجريبية حسيه وحدسية ونقدية ، وتتناول مباحث الخبرة والاعتقاد، والعقل والفهم ، والحكم والاحساس ، والخيال والفرض ، والتعليم والتخمين ، والتذكر ، والنسيان وغيرها .

(10) أنظر 1- د/ محمد ثابت الفندى ، مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية 1987، ص ص 140 -141

2-الاصول الافلاطونية ، فيدون ، ترجمة وتعليق وتحقيق د/على سامى النشار والاستاذ عباس الشربينى ، دار المعارف الاسكندرية 1965 ، القسم الثانى.

أ- المعرفة بالادراك المباشر Knowledge by acquaintance

ب- المعرفة بالوصف Knowledge by description .

وأما النوع الأول فيختص بالمعطيات الحسية والذاكرة وبديهات المنطق والرياضة ، بينما يختص النوع الثانى بالاشخاص والاشياء المادية . لا يجوز الخطأ فى النوع الأول كما أنه لا تسبق المعرفة بالادراك المباشر مقدمات . بينما تسبق المعرفة بالوصف مقدمات ويجوز الخطأ فيها . فمعرفتى للأشياء المادية هو تأليف منطقى من معطيات حسية يتوافر فيها ذات مدركة أو انسان عارف وشئ معروف تعتبر موضوع المعرفة وهذا النوع معرفة بالادراك المباشر ، أما معرفة الاشخاص مثل معرفة زيد وعمرو وغيرها فهى معرفة بالوصف ولا تتطلب تأليفا منطقيا من أى نوع[11].

ومازال الباحثون يهتمون بتحديد موضوعات المعرفة ، وهذا ديفيد بيرز David Pears يحاول أن يسهم فى هذا الموضوع بكتابه " ماهى المعرفة ؟" What is knowledge? (1972) فيحدد موضوعات المعرفة بثلاثة هى[12] :

أ - معرفة الأشخاص والأماكن وهى معرفة خاصة محددة Particular thing نصل اليها اذا أدركنا سمات الأشخاص وخصائص الأماكن .

ب - معرفة الوقائع Factual Knowledge وهى المعرفة التى يمكننا صياغتها فى قضايا صادقة True Propositions.

---

(11) د/ محمود فهمى زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكرى الاسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين دار النهضة العربية ، بيروت ، 1989، ص 12 .

وأيضا : Russel, B., The problem of philosophy, Chap. 5.

. Our Knowledge of the external world, chap. 3.

(12) Pears, D. what is knowledge? George Allen Unwin Ltd, London, 1972, PP.34-35.

وأيضا د/ محمود زيدان ، نظرية المعرفة ، ص 13.

ج - معرفة المهارات اليدوية والدهنية وتتم بالاكتساب عن طريق المران والتدريب المتواصل .

هذا بالاضافة الى موضوع الاعتقاد Belief الذى يقصد به الاعتقاد المعرفى Cognitive belief وليس الاعتقاد الدينى . ويعنى الاعتقاد المعرفى اقتناع شخص ما بصدق قضية معرفية ما يقبلها هو وقد لاتكون مقبولة لدى أشخاص آخرين .

3 - المعرفة واشكاليات الفلسفة

سبق أن ذكرت فى الفقرة السابقة أن للمعرفة علاقات تبادلية متعددة تربطها مع سائر الاشكاليات الفلسفية الأخرى مثل مشكلة الشك والاعتقاد والصدق واليقين ومناهج المعرفة والعلوم وغيرها . فتاريخ الفكر الفلسفى الخاص بالبحث فى المعرفة ومنذ أقدم العصور وعلى تعاقب حلقات الفكر واختلاف النظريات ، يزخر بالعديد من التفسيرات بين المذاهب والمفسرين بصدد اشكاليات أو مسائل أو مشكلات تتعلق بطبيعة المعرفة ومصادرها وأدواتها .ولقد تراكمت المعرفة والتراث المعرفى برمته بتزايد مناهج التفسير والبحث التى نظرت الى هذه المعرفة أو تلك باعتبارها نسق تراكمى فى اطار يضم المعرفة فى وحدة واحدة حتى تكتمل المذاهب وتتحدد النظريات ، ليس فى اطار الدراسات الانسانية والعلوم الاجتماعية وحدها بل فى ارتباط وحدة النسق المعرفى للعلوم الأخرى مثل العلوم الفيزيائية والرياضية والفلكية ، فالانسان من خلال عملية الفهم يستطيع أن يفسر ويعلل الظواهر بل ويفسر العلاقات السببية أو العلية لكافة الظواهر والوقائع والأحداث ، دون أن يقع فى تفسيرات ميتافيزيقية تبعده عن الواقع الحسى الملموس ، أو شروح ساذجة تعود به الى طفولة الانسانية الاولى (13) .

ولقد رافقت نظرية المعرفة المسائل والاشكاليات الفلسفية منذ بدايتها وحتى الآن ، ومنذ أن بدأت وحتى الآن وهى مثار خلاف مستمر بين سائر المفكرين والفلاسفة ، وفى شتى ميادين المعرفة سواء أكانت انسانية أم

---

(13) د/ محمد عزير نظمى ، تفسير مناهج المعرفة ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، 1997 ، ص 6 ، بتصرف .

طبيعية . وقد أصبحت تسمى فى فرنسا بالابيستمولوجيا خاصة لدى هنرى بوانكاريه Henri Poincare (1854 - 1912) وجاستون باشلار Gaston Bachelard (1884 - 1962) واميل مايرسون Emile Mayerson حيث أصبحت المعرفة تتمركز حول أسس الخطاب العلمى نفسه، وبالتالى أدى هذا الموقف الى رفض كل المسلمات التى كانت ترتكز عليها كل أنواع المعرفة مثل براءة العلم وسلطة العقل وسلطانه ومركزيته .

ثم زادت دراسات وأعمال كل من يورجين هاربرماس Harbermas وميشيل فوكو M. Foucault وجاك دريدا Jacques Derrida فى تعميق هذا الأساس العلمى الجديد خاصة بعد تقدم العلوم الانسانية فى مجال الاقتصاد والالسنية والتحليل النفسى التى عملت على زعزعة الصرح العقلى الانسانى للمعرفة (14) .

وقد انتقلت المعرفة من خلال اتصالها بالاشكاليات الفلسفية المتعددة من مدرسة فلسفية الى أخرى بدءا من الفلاسفة اليونانية الأوائل ومرورا بفلاسفة العصور الوسطى فالفلسفة الحديثة والمعاصرة وحتى اليوم ، مما يجعل الانسان منا يتسائل : كيف يمكن إذن الحديث عن أيه معرفة بعد اليوم ؟

لذلك حاول بول ريكور Paul Ricoeur أن يجيب على مثل هذا التساؤل بقوله :

" إننا بتنا نعيش فى عالم تملأه الاشارات والدلائل من كل جانب هذه الاشارات التى تأتينا من التحليل النفسى والالسنية والبنيوية وغيرها . مجموع هذه العلوم تشكل تحديدا حقيقيا للذات ولكنها لا تنفيها بل على العكس من ذلك تؤكدها أكثر من أى يوم مضى ، ولكن مما لاشك فيه أنها تبرهن بوضوح على أن الوعى المباشر للواقع غشاش وخادع ولا يمكن الركون اليه. إن درب اليقين لم يعد طريقا مختصرا ، بل يمر بطريق طويل يستقبل

---

(14) د/ جورج زيناتى ، مادة " معرفة " ، منشورة بالموسوعة الفلسفية العربية ، ص 753 .

كل الدلالات التى تقده " تأتيه " من مختلف العلوم الانسانية ليستوعبها ويؤولها محاولا من خلالها استشفاف شمس اليقين التى لا تبدو الا فى الأفق البعيد للتأويل وقبول التحدى المستمر الاتى من شتى حقول العلوم (١٦).

ويؤكد النص السابق مدى ارتباط المعرفة بسائر اشكاليات الفلسفة الأخرى التى تثيرها العلوم المختلفة سواء فى علم النفس والذى يعد التحليل النفسى جزءا منه أو الالسنية وعلم اللغة أو البنيوية التى تنظر الى العلوم الإنسانية من منظور فقه اللغة ، والنقد الادبى ، والاثنوجرافيا وعلم النفس والتاريخ وغيرها باعتبارها أبنية ذهنية ثابته ، مميزه لمختلف العصور فى تطور العلم خاصة فى الغرب ، كما أنها تؤكد على هرمية تركيب الموضوع المعقد الذى تتناوله (16) . وكل هذه العلوم تضع الذات الانسانية أمام نفسها مما يمكن الوعى من تخطى أسوار الشك والخداع إلى بر الامان واليقين المعرفى وهو هدف كل العلوم التى طالما وصلت الى اليقين فإنها تتمكن من ادراك الحقيقة ، فهل يستطيع الانسان ادراك الحقيقة أم أنها مازالت تنأى عنه وتشغله حتى تستحثه على المضى قدما فى بحثه الى مالا نهاية .

4- المعرفة نشاط روحى :

إن المعرفة بعامة - والعلم بخاصة - ليست مجرد أفكار تجريدية أو مجردة ، بل هى أفكار من صنع الإنسان ، فالإنسان هو الذى يقوم بالكشوف العلمية ، وليس ذهن الانسان فقط ، وبالتالى فإن كشوف الانسان ومعرفته إنما تعبر عن نزعة إنسانية وفردية حية . فالانسان يتميز على غيره من الكائنات بمواهبه التخيلية ، وقدرته على الإبتكار ، أى القدرة على تخيل المستقبل ، والتنبؤ بما قد يحدث ثم التخطيط مسبقا له ، فالتخيل هو تلسكوب

---

(15) نفس المصدر ، ص 755 .

(16) المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو ، 1986، ص 96 .

فى أعماق الزمن ، كاميرا خفية لا يراها الا الانسان ذاته . إن محور مواهب الانسان الكثيرة والتى ينفرد بها على سائر المخلوقات - فيما أعلم - إنما يكمن فى المعرفة التى تعنى القدرة على استنباط ما لا يرى مما يرى ، القدرة على تحريك الذهن خلال الفضاء والزمان ، وعلى معرفة أنفسنا خلال جميع الأزمنة الماضية ، والحاضرة والمستقبلية [17].

كما أن البحث فى المعرفة لا ينفصل عن البحث فى الحياة ذاتها ،

فلكل منا تصوراته الخاصة التى تحكم تصرفاته ، وتوجه أفعاله ، بل إن لكل منا فلسفة خاصة تصبغ حياته وأفكاره عن العالم الذى يعيش منه ، وبالتالى فلكل منا تصورات معرفية معينة ، أو نظرية خاصة فى المعرفة ، سواء أوعينا هذا أم لم نعيه ، وكل منا يعتمد على مصدر معين وخاص من مصادر المعرفة ، يأخذ به ويفضله عن غيره مثل اعتماد البعض منا على التجربة الحسية ، والتصورات العينية ، بينما يركن البعض الآخر الى العقل، أو الحدس ، بينما هناك من يفضل الاعتماد على سلطة ما دينية كانت أم أسرية أم اجتماعية أم اعلامية ، " وحدث المعرفة هو عبارة عن عملية تجمع فى داخلها بين شكل من أشكال الاتحاد وشكل من أشكال التفريق أو التمييز فى الوقت نفسه : فكونى أعرف شيئا يعنى هذا بمعنى معين أن أصبح أنا والموضوع الذى أعرفه شيئا واحدا ، أو على الاقل أجعل نفسى تتأثر أو تنطبع بشئ يتميز به الموضوع " . [18]

إذن يمكن أن نقول إن المعرفة نشاط انسانى روحى وذهنى ، ينفرد به دون سائر المخلوقات ، كما أنه انعكاس للواقع الموضوعى ، منظورا اليه من زاوية نتيجتة لا عمليته ، وتتجسد المعرفة فى نظريات علمية وفنية محددة ، تعكس وجهة نظر قائلها ، كما تبدو فى مختلف الانساق الرمزية كما فى اللغة على سبيل المثال ، وهذه النظريات تعكس كذلك جانب الاستقرار

---

(17) جاكوب برونوفسكى ، التطور الحضارى للانسان (إرتقاء الانسان) ، ترجمة د/ أحمد مستجير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1997 ، الفصل الأول خاصة الصفحات18، 37 .

(18) د/ محمود زقزوق ، مصدر سابق ، ص ص 113-114 بتصرف .

والثبات فى العملية المعرفية فاذا استطعنا مثلا تجسيد المعرفة فى اللغة فانه يمكن نقلها الى الاجيال القادمة . مما يشكل تراثا ثقافيا وعلميا هائلا ، يجعل أمام كل فرد منا نسقا معينا من الافكار والنظريات ، ومستوى معينا من الثقافة ، فمجمل النشاط المعرفى السابق ، والذى ساهم المجتمع فى افراز جانب كبير منه ، يتبدى أمامه فى صورة معرفة جاهـــزة، ينبغـــى عليـــه استيعابها. والانسان الذى يدرج المعرفة ضمن نشاطه الروحى والعقلى ، ويتمكن من استيعاب هذه المعرفـة ، انمـا يطـور قدراتـه الروحيـة ذاتهـا ، ويحـول المعرفة إلى عنصر قوى من عناصر الوعى ، ويضيف لنفسه صفة أخرى غير أنه صانع Faber هذه الصفة هى أنه مبدع للثقافة [19].

وتبرز نظرية المعرفة أو العملية المعرفية باعتبار أنها عملية إبداع اجتماعية وتاريخية فى آن واحد صادرة عن مصدر واحد هو النشاط الروحى البشرى ومتوجها نحو تصوير الواقع الخارجى الواقعى والموضوعى المتمثل فى وعى الانسان ، فجوهر العملية المعرفية يرتبط ارتباطا وثيقا بحل الاشكاليات الفلسفية الاساسية على جميع المستويات خاصة تلك الاشكاليات التى ترتبط بالنشاط الروحى والذهنى للإنسان [20] . فالعملية المعرفية هى أعلى درجات المعرفة بالاضافة الى انها نتاج عقلى يتطابق مع الواقع وعلى حد قول ألبرت أينشتين من أن العلم ليس مجموعة قوانين للواقع، أنه ابتكار العقل بواسطة الأفكار والتصورات والنظريات التى ترتبط بالعالم والواقع [21].

تعقيب :

أختلف الفلاسفة فى تعريف المعرفة وذلك بإختلاف مواقفهم ، ولقد تطورت المعرفة أو بمعنى آخر أصح وأدق خرج من جعبتها فرع آخر ربط نفسه بالعلم وأطلق على نفسه الابيستمولوجيا تمييزا له عن المعرفة العامة أو

---

(19) المعجم الفلسفى المختصر ، ص 461 بتصرف كبير .

(20) نفس المصدر ، ص 462 .

(21) د/ محمد عزيز نظمى ، مصدر سابق ، ص 7 .

البناء المعرفى العتيد فى الفكر الانسانى ، وبالتالى كان من الطبيعى أن تتعدد موضوعاتها وتتعقد علاقاتها مع سائر الاشكاليات الفلسفية الأخرى مما جعلها من الموضوعات الرئيسة فى مجال الفكر الانسانى بصفة عامة وفى مجالات أخرى مثل الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع بصفة خاصة .

وسوف أركز فى الصفحات التالية على جانب من إشكالية المعرفة عند اثنين من الفلاسفة حاول كل منهما البحث عن اليقين فى المعرفة بطريقته الخاصة وهما الحسن بن الهيثم وايمانويل كنط .

اشكالية المعرفة
عند الحسن بن الهيثم

الفصل الثانى
اشكالية المعرفة
عند الحسن بن الهيثم

مقدمة:

ولد الشيخ أبو على الحسن بن الحسن بن الهيثم فى منتصف القرن الرابع الهجرى أى حوالى عام 354 هجرية الموافق 965 ميلادية ، وبدأ حياته العريضة فى مدينة البصرة العراقية ثم نزح منها الى مدينة القاهرة (قاهرة المعز لدين الله الفاطمى) بعد أن ذاعت شهرته وطبقت الافاق كعالم مما حفز الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمى الى دعوته للاستفادة بعلمه يخص ويخدم نهر النيل ، وفى القاهرة قضى معظم حياته وألف أعظم انتاجه الفكرى ومعظمه فى المجالين معا .. العلمى والفلسفى . ومات بها عام 435 هـ (1038 م) .

وقد اهتم ابن هيثم منذ نعومة أظفارة بتحصيل كافة العلوم والمعارف الفلسفية والرياضية والفلكية والطبية ، فضلا عن قراءته و (دراساته فى كتب من سبقوه فى مضمار الفكر على وجه العموم . وتعد كتب ابن هيثم من بين المراجع التى يعتمد عليها العلماء وطلاب العلم فى كافة فروع العلم بمعناه الواسع خاصة الفيزياء ونظرياته فى علم الضوء حتى القرن السابع عشر الميلادى . نعم ، استطاع ابن الهيثم أن يسبق بأفكاره ونظرياته فرنسيس بيكون بل لقد ذهب الاستاذ مصطفى نظيف أبعد من ذلك فقد طالب استبدال اسماء روجر بيكون وموورليكوس وليوناردو دافنشى ولايورتا وكبلر باسمه نظرا لأصالته وعظمة أفكاره وعلمه الذى سبق به كل هؤلاء [1]. فقد تتلمذ كل هؤلاء العلماء على كتبه وعرفوه باسم " الهازن " El-Hazen وهو تحريف لاسمه " الحسن " .

---

(1) د/ على سامى النشار / مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، الطبعة الثانية ، 1965 ، ص 372 .

وأما أهم كتبه فى مجال الحكمة " الفلسفة " فهى كثيرة ومتعددة ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

1- رسالة المكان

2- مقالة " ثمرة الحكمة "

3-تلخيص المسائل الطبيعية لأرسطو

4 - مقالة فى أن ادراك الحقائق من جهة واحدة .

5- رسالة فى طبيعة العقل

6- مقالة فى طبيعة اللذة والالم

7- جوابه لبعض المنطقين فى معان خالف فيها الامور الطبيعية .

8- رسالة فى تلخيص جوهر النفس الكلية

وبلغ ما ألفه من كتب ورسائل فى مختلف العلوم الفلسفية والمنطقية والطبيعية ثلاثة وأربعون كتابا ، وفى العلوم الرياضية والتعليمية خمس وعشرون كتابا ومؤلفا ، وفى الهندسة واحد وعشرون كتابا ، وفى الفلك سبعة عشرة كتابا ورسالة ، وفى الحساب ثلاثة كتب ، ولقد نيفت مصنفاته ورسائله على المائتين [2]. ذاعت بين الناس فى عصره وبعده ، وبمرور الوقت ضاع منها الكثير أو فقد عن عمد أو سرق ولم يصل منها الينا الا القليل ، بقى ليشهد على عظمة مؤلفها وسعة ثقافته ، وتنوع علومه وما حباه الله تعالى من علم وفطنة وذكاء .

١ - المنهج عند ابن الهيثم :

احتل الحسن بن الهيثم مكانة بارزة فى الفكر الانسانى برمته ، بسبب جهوده المغنية فى مجال الفكر والعلم والفلسفة على وجه الخصوص ، وحسب له المنهج الذى اتبعه ، فسبق به كثير من المفكرين فى مضمار الفكر ، فلقد اتبع ابن الهيثم منهجا عقليا وتجريبيا دقيقا لتقدير وتقويم العلوم المختلفة وذلك من خلال قواعد تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته خطوة

(2) معجم اعلام الفكر الانسانى ، اشراف د/ ابراهيم مدكور ، المجلد الاول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1984، ص ص 313-316 .

خطوة حتى يصل الى النتائج الموجودة بحيث تكون نتائج معلومة وواضحة ودقيقة فى آن واحد ، ولا يعمل العقل وحده بل لابد وأن يناصره الحس ، فالحس يخدم العقل ، والعقل يناصر الحس ، وبهذا يقترب ابن الهيثم من معنى فلسفة العلوم المعاصر . ويقول فى هذه النقطة " ... أراء يكون عناصرها الامور الحسية وصورتها الامور العقلية " . فأكد بهذا على ضرورة الجمع بين الحس والعقل ، أو العقل والحس أو كليهما معا ، لأن الحواس وحدها عاجزة وقاصرة عن بلوغ الحقيقة ، وذهب أيضا الى أن الحواس هى آلة لبلوغ المعرفة أو الحقيقة وهى آلة غير مأمونة الغلط [3]. ويسميها ابن الهيثم " عدة " وتقصد بها آله .

كما أخذ ابن الهيثم بالمنهج الاستقرارى فى كتابة المناظر فبرز ما كتبة كل من اقليدس وبطليموس وهما من علماء مدرسة الاسكندرية .. كتب كل منهما على حدة كتابا فى المناظر ، الا أن ابن الهيثم يزهم جميعا ودفع بعلم الضوء الى درجة كبرى من التقدم بفضل المنهج الذى استخدمه وهو المنهج الاستقرائى ، ويقول بصدد بحث كيفية الابصار الذى طبق عليه منهجه ما يلى :-

نبتدئ فى البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات ، وتميز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الابصار ، وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشبه من كيفية الاحساس ، ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتقاد المقدمات ، والتحفظ فى النتائج . ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الاراء ، فعلنا ننتهى بهذا الطريق الى الحق الذى به يثلج

---

(3) انظر د/ دولت عبد الرحيم ابراهيم ، الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1995 ، ص 57 .

وايضا : ابن ابى اصيبعة ، عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، دار الفكر ، بيروت ، 1995 ، ص 552 .

الصدر ، ونصل بالتدريج والتلطف الى الغاية التى عندها يقع اليقين، تظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التى يزول معها الخلاف ويتجسم بها مواد الشبهات.

فهل رأينا فيلسوفا أو عالما يصف المنهج الذى يستخدمه بهذه الدقة والرقة معا ، لقد جمع جميع الشروط الواجب توافرها فى المنهج العلمى الصحيح دون مغالاة .. استقراء الموجودات والظواهر ، خاصة التى تتصف بالاطراد والتكرار والثبات لأن الظواهر المتغيرة باستمرار لا تصلح أن تكون موضوعا لعلم ، والابتعاد عن الأخذ بالشبهات أو المشكوك فيه ، ثم نتدرج من مرحلة الى أخرى ، ونرتب الحقائق ، مع التأنى فى الأخذ بالمقدمات ونقدها وتمحيصها ، ثم لا نتسرع فى إعلان النتائج فربما ظهر لنا ما يعدلها أو ينفيها وفى نفس الوقت نلتزم الموضوعية وتجنب الاراء الذاتيه والميل مع الهوى ، بل يكون الحق غايتنا ومطلبنا لا نحيد عنه ، ولا نبتعد حتى نصل فى النهاية الى الغرض الاساسى من البحث العلمى وهو ادراك اليقين دون لبس أو شك أو اضطراب " أن ابن الهيثم جمع بين الاستقراء والقياس وقدم الاستقراء على القياس فى منهجه العلمى . وقد أخذ ابن الهيثم منهجه الاستقرائى والتمثيلى والاستنباط الرياضى عن منهج المتكلمين والأصوليين " (4).

والتزم الحسن بن الهيثم كذلك بالمنهج النقدى والذى من أهم خصائصه الموضوعية ، والنزاهة والحياد ، والصبر والمثابرة كما تتضح أبعاد المنهج النقدى لديه فى المجال الفلسفى فى رسالته الهامة " المكان " Space وهى رسالة رياضية مطبوعة بطابع فلسفى بين ، ويعرف ابن الهيثم ماهية المكان بقوله : " المكان هو اسم مشترك يقال على أشياء كثيرة كل واحد منها يسمى مكانا وذلك المكان هو الذى يجاب به السائل عن مكان الجسم وجواب السائل عن مكان الجسم قد يكون لكل واحد من عدة أشياء " كذلك قدم آراء فلسفية فى موضوعات الخلاء والبعد المتخيل والشك وعلاقته بالنقد ، ويعرف ابن الهيثم الشك بأنه " تردد بين الاثبات والنفى(*) .

---

(4) د/ على النشار ، مصدر سابق ، ص ص 373-375 .

(*) ابن الهيثم ، ثمرة الحكمة ، تحقيق د/ عبد الهادى أبو ريدة ، ص 257 .

ويعتمد الشك على القول بصفة أساسية . والشك لديه أنواع مختلفة حددها فى كتابه " حل شكوك اقليدس " فهناك شك بسبب اختلاف الاوضاع ، وشك يختص بتعدد الاشكال (المتداخلة أو المتشابهة أو كليهما معا) كما حدد علل الشك القريبة والبعيدة . " وتميز الشك عند ابى الهيثم بخاصية هامة وهى خاصية الارادة أى أنه شك ارادى لا يعوق التسرع فى التصديق ، ويعنى بتمحيض الحقائق ونقد المصادر ، ويمهد للتثبيت من صحة الافكار ، وقد مارس ابن الهيثم التمحيص والتجريب ، فهو يعلق حكمه حتى تثبت له التجربة صحتة فيتحول عن الشك الى اليقين " . (5) أى أن ابن الهيثم يتبع الشك المنهجى لا الشك المذهبى للحصول الى الحقيقة واليقين .

وبجوار المنهج التجريبى الذى استخدم فيه الاستقراء استخدم ابن الهيثم قياس المثل المستخدم فى المرحلة الوصفية عند اليونان والطرق الاستنباطية الرياضية وذلك فى معالجة مسائل الضوء بالذات (6) .

2- مفهوم الفلسفة عند ابن الهيثم :

اذا نظرنا الى انجازات الحسن بن الهيثم الفكرية - علمية كانت أم فلسفية - نجدها جميعا تتميز بالتجديد والاصالة والابتكار والعمق ، كما أنه اسهامات اسهاما حقيقية فى ارساء دعائم علم المناهج Methodology خاصة المنهج العلمى التجريبى الذى يعتمد على الملاحظة والتجربة وفرض الفروض . فضلا عن امكان تصنيف الفيلسوف ضمن فلاسفة العلم بسبب انجازاته ونظرياته وقوانينه العلمية القائمة على أسس فلسفية ابيستمولوجية بمعناها الدقيق .

ويرى ابن الهيثم أن جميع الامور الدينية والدنيوية وما يتعلق بها انما هى ثمرة من ثمار العلوم الفلسفية ، وناتج من نتائجها ، مما يجعل علم الحق والعمل بالعدل نتيجة طبيعية له (7) .

---

(5) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص 93 .

(6) د/ حسن عبد الحميد ، دراسات فى الابيستمولوجيا ، ص 247 .

(7) د/ دولت عبد الرحيم ، ص 211 .

كما يرى ابن ابى اصيبعه فى كتابه " عيون الانباء فى طبقات الاطباء " أن ابن الهيثم قد تأثر بالفكر اليونانى وخاصة فكر وفلسفة أرسطو وساق لنا دليله على قوله هذا بقوله :

" فرأيت أنى لا أصل الى الحق الا من أراء يكون عنصرها الامور الحسية وصورتها الامور العقلية ، فلم أجد ذلك الا فيما قرره ارسطو طاليس من علوم المنطق والطبيعيات والالهيات التى هى ذات الفلسفة وطبيعتها " . (8).

وجاءت رسالة ابن الهيثم " وثمرة الحكمة " نتيجة لاهتمامه بالفلسفة التى تعنى الحكمة وحب الحكمة ، وقال عنها أنها " هى علم كل حق وعمل كل نافع " . (9) .وكان ابن الهيثم يرى كما يرى ابن سينا المعاصر له – أن الحكمة فى حاجة الى طاقة ومجهود لكى يسمو الانسان بروحه وعقله لكى يصل اليها ، فالحكمة تتطلب الصبر عليها والاهتمام بها ومعرفة الفوائد المرجوة منها ، كما أن الحكيم يستفيد منها بمعنيين هما الفضل والعدل ويصنف ابن الهيثم فضائل الحكمة فى ثلاثة أنواع هى :–

١– الفضيلة النظريةوهى استعمال البرهان فى ادراك حقائق الموجودات .

٢– الفضيلة السياسية وهى تهذيب أمور العوام وضبطهم عن فعل القبيح .

٣– الفضيلة الخلقية وهى تهذيب الاخلاق واستعمال التلطف والتأنى فى الحكم على جميع الامور (10) .

هذا ويمكن أن نقول أن ابن الهيثم كان فيلسوفا مطبوعا ، وعالما فذا، يرى أن مفهوم الفلسفة الحقه يتفق مع الفكر اليونانى والفكر الفلسفى المطبوع والمصبوغ بصبغة الفكر الدينى الشرقى الاسلامى الذى جمع فأوعى بين النظر عند فلاسفة اليونان الاقدمين ، وبين العمل كما حددته تعاليم الاسلام الحنيف ، فجاءت اراؤه معتدلة ومتوازنة بين النظر والعمل ، أو بين العقل

---

(8) ابن ابى اصيبعة ، عيون الانباء .. ص 557 .

(9) ابن الهيثم ، ثمرة الحكمة ، ص 532 .

(10) د/ دولت عبد الرحيم ، ص ص 213-214 .

والايمان ، أو بين العقل والنقل ، أو بين الدين والفلسفة ، وأخيرا بين علوم الدنيا وعلوم الاخرة .

3- نظرية المعرفة عند الحسن بن الهيثم :

أجمع النقاد - كما لم يجتمعوا على كلمة سواء من قبل - على أن كتاب " المناظر " الذى وصفه ابن الهيثم فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلاد) هو أنفس ما أنتج العلماء العرب فى مجال الفيزياء. كما ان الكتاب لا يعتبر فقط محاولة فلسفية فى طبيعة الضوء على طريقة معاصرية أو السابقين عليه من الفلاسفة ، وانما هو أيضا دراسة جامعة لخصائص الضوء فى أحواله الثلاث (الاشراق على الاستقامة والانعكاس و الانعكاف) دراسة منطقية متسلسلة قائمة على الاختبار التجريبى أو التحقق التجريبى الذى أسماه ابن الهيثم " الاعتبار " فضلا عن استخدامه لمناهج العلوم الرياضية فى تفسير الظواهر الطبيعية . ولقد انتهت دراسات ابن الهيثم الى اعتبار البصريات بحثا " مركبا من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية " معا . وكانت فكرة " التركيب " التى لجأ اليها ابن الهيثم هى ثمرة اسلوبه الجديد فى البحث ونتائجه الجديدة المذهلة . [11]

وقد نعجب اذا علمنا أن بحث الحسن بن الهيثم فى نظرية المعرفة انما جاء من خلال ابحاثه الخاصة بعلم البصريات ، فقد قام بدراسة البصريات على وجهين وجه العالم الذى يضع نظرية أو قل نظريات جديدة ومتقدمة فى علم البصريات ووجه الفيلسوف الذى يرسى دعائم نظرية معرفية ، تدور من حولها أفكاره عنها وعن مصادرها وطرق اكتسابها . وقد يكون من بين الاسباب التى استند اليها فى أقواله اعتباره أن حاسة البصر - وهى احدى وسائل المعرفة الحسية - مصدرا لا غنى عنه من مصادر المعرفة ، فعن طريق هذه الحاسة - البصر - يمكننا اكتساب المعلومات والمعارف باستخدام منهج الملاحظة ، ملاحظة الواقع الخارجى بظواهره المتباينة ملاحظة مباشرة تعتبر أولى الطريق لنظرية معرفية متعمقة تقوم على أساس سيكولوجية الادراك الحسى وهو ما سوف أعرضه بالتفصيل خلال الفقرات

---

(11) د/ عبد الحميد صبره ، مقدمة كتاب المناظر للحسن بن الهيثم ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب ، السلسلة التراثية "٤" الكويت . 1404هـ - 1983/م ، ص 8.

التالية فى البحث .

وقد بدأ الحسن بن الهيثم بحثه بتشريح العين وتحديد وظائفها الفزيولوجية الاساسية وطبقات العين وحركاتها والتشابه القائم بين العين اليمنى والعين اليسرى ، وهو يشير فى كتابه " المناظر " الى كيفية اتمام عملية الابصار ، أى كيفية ادراك العين للظواهر المحيطة فى بيئتها الطبيعية والاتيه اليها من العالم الخارجى ، وذلك بقوله :

" البعد يحس بالضوء واللون اللذين فى سطح المبصر من الصورة التى ترد اليه من الضوء واللون اللازمين فى سطح المبصر وتنفذ فى شفيف طبقات البصر ، وهذا المعنى هو الذى استقر عند رأى أصحاب الطبيعة فى كيفية الابصار "(*).

فاذا استقرئت الاضواء واعتبرت كيفية نفوذها وامتدادها فى الاجسام المشفة وجد الضوء يمتد فى الجسم المشف على سموت (خطوط) مستقيمة مادام الجسم المشف متشابه الشفيف ، وعندئذ يتبع اليقين فى الادارك الحسى، وتتم المعرفة الحسية (**).

ويعتقد ابن الهيثم بوجود العالم الخارجى وجودا فى ذاته مستقلا يقع خارج الذهن والذات المدركة له ، كما أن للضوء وجودا ذاتيا مستقلا عن الذات المدركة ، أما ما يربط بين الذات وبين وصول الضوء الى الجسم المقابل له فهو الحركة ، والحركة تتم فى زمان محدد ، وانتقال الضوء فى حركته يتم بسرعة محددة أيضا ، اذن فهناك علاقة بين الذات المدركة وبين الجسم المدرك ، وتمثل هذه العلاقة فى الحركة ، بالاضافة الى أنه من الضرورى مطابقة العالم الخارجى – أى الوجود – للمعانى التى نخلعها عليه لأنه بدون هذه المطابقة بين الواقع الحسى الملموس وادراكنا له فلن نصل الى المعرفة التى هى غاية البحث .

ولكن ما هو دور العقل فى عملية المعرفة ؟

(*) الحسن بن الهيثم ، المناظر فى الابصار على الاستقامة ، المقالة الاولى ، ص 138 .

(**) المصدر السابق ، ص 142-143 .

إن العقل هو اداة الادارك ، والعقل عنده له ملكات متعددة لا تنأى كثيرا عن ملكات العقل عند ارسطو ، وبدون العقل لا تتم المعرفة لأنه يدرك المعرفة باعتباره اداة معرفية خاصة تلك المعرفة الاتيه من الواقع الخارجي أى من خارج الذات الى الذات الصارفة ، لذلك اعتبر بعض الباحثين أن ابن الهيثم يعتبر من الفلاسفة الواقعين Realists – ومنهم الاستاذ مصطفى نظيف – وهم الفلاسفة الذين يقولون بأن للاشياء الخارجية وجودا عينيا مستقلا عن العقل الذى يقوم بادراكها ، وعن جميع افكار ذلك العقل وأحواله ، ومعرفة العقل مطابقة لحقائق الاشياء المدركة ، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك فى عقولنا الا صورة لهذا العالم كما هو موجود فى الواقع ، أما العلاقة التى تقوم بين الاشياء الخارجية و أفكارنا التى تمثلها فى عقولنا فهى علاقة متشابهة وتطابق . فالمعرفة عن الواقعين ادراك عقلى أو حسى مطابق للأعيان فى الخارج ، أو هى انعكاس العالم الخارجي على العقل [12] .

وهذا العالم الخارجي المستقل فى ذاته نسمية موضوعيا Objective ولكن بعد البحث تبين لنا جميعا أن ابن الهيثم يجب أن يصنف ضمن الفلاسفة الاسمين Nominalists وليس من بين الفلاسفة الواقعين . فان الهيثم يرى كما يرى الاسميون أن الكليات من أجناس وأنواع مجرد الفاظ وأسماء لا تمثل فى الحقيقة شيئا وليس لها مدلول واقصى .[13] . بل هى مجرد تصورات عقلية توجد فى العقل فقط وليس لها وجود فى الواقع الخارجي . فهل حقا يعتبر ابن الهيثم فيلسوفا اسميا ؟ هذا ما سوف نتبينه فى نهاية الفصل .

وجعل ابن الهيثم اهمية قصوى للصورة Form لأنه بدون الصورة لا يمكن للاجسام المادية أن تظهر فى البينة المحيطة ، ولا يمكن أن تتحقق المعرفة، والصورة اما أن تكون متأصلة فى الجسم بحيث يمكن اعتبارها والحالة هذه "صورة ذاتيه" أو تكون ثابته ثباتا مؤقتا على سطح الجسم ، وفى هذه الحالة يقال عنها انها صورة " عرضية " والصورة ليست مجرد ضوء ولون فقط

---

(12) د/ توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة السابعة، 1979 ، ص 325 .

(13) نفس المصدر ، نفس الموضع .

وانما هى صورة للموجود ذاته وصدى أو انعكاس من الموجود الى العين [14] .

ويذكر الدكتور عبد الحميد صبره فى بحث وهو بعنوان " الصورة فى نظرية الابصار " أن " ارسطو تحدث أيضا عن هذه الحاسة – أى البصر – باعتبارها أهم الحواس فيقدرها تقديرا خاصا لأنها تأتينا بأكبر قدر من المعلومات وموضوعها أساسا هو المرئى والمرئى هو اللون ، واللون هو الذى يوجد على سطح المرئى بالذات ونعنى بالذات – والحديث لارسطو عن المرئى – لا من حيث ما هية بل ما يكون مرئية لأنه يحمل فى نفسه علة رؤيته ، وفى كل لون القوة على تحريك الجسم المشف بالفعل ، وهذه القوة هى طبيعته وهذا هو السبب فى أن اللون لا يرى بدون الضوء ، وفى الضوء فقط ، تدرك ألوان الاشياء " . [15]

ونستطيع أن نحدد مما تقدم وسائل المعرفة التى أشار اليها الحسن بن الهيثم وأولها الحواس نظرا لدورها الجوهرى فى المعرفة فهى الباب الأول الموصل اليها والخطوة الاولى نحو العلم ، غير أنه أدرك أن المعرفة التى تأتينا عن طريق الحواس ليست مأمونة العواقب أو على حد تعبيره هو " غير مأمونه الغلط " لذلك رأى الاستعانة بالعقل Reason كأداة أخرى من أدوات المعرفة ، بل لقد اعتبر العقلية هى صورة المعرفة وعنصرها أو مادتها الحسية [16] .

ويذكر ابن الهيثم فى كتابه " ثمرة الحكمة " للعقل ست قوى أساسية نوردها فى النص التالى :

" للعقل ست قواعد ذاتيه ، وثلاث قوى عرضية .. وقوى العقل الذاتية هى التصور العقلى والحفظ ، والذهن ، والذكاء ، والرأى اليقين وقوى العقل العرضية هى : الظن ، والتوهم ، والشك ، وهو بهذا يشايع أرسطو أيضا

---

(14) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص 219 .

(15) المصدر السابق ، ص ص 220-221 .

(16) نفس المصدر ، ص 222 .

فى أهمية العقل ، حيث يذكر أرسطو قوله :

" إن أخر ما ينشأ من مدركات النفس هو ملكه العقل " الذى يستخدم فى التفكير ويشترك بحكمته فى اصدار الأحكام والبراهين ، وهو مايشكل ماهية الانسان وبالتالى الغاية من وجوده ".

أما أداة المعرفة الثالثة فهى الحدس Intuition أو بمعنى آخر أصح وأدق الحدس الحس Sensible Intuition وهو " الادراك المباشر لموضوع التفكير وله أثره فى العمليات الذهنية المختلفة ، فتخلط فى الادراك الحس حدسا حسيا " (17).

4 - علاقة علم النفس بنظرية المعرفة :

ذكرت فى الصفحات السابقة أن ابن الهيثم اهتم عند تناوله لنظرية المعرفة بالجوانب التشريحية لاحدى وسائل المعرفة الحسية ألا وهى " العين " كما اهتم أيضا بالجوانب الفيزيقية الطبيعية لنفس الموضوع ، الا أنه أضاف أيضا اهتماما آخر وهو اهتمامه بالجوانب النفسية للعملية المعرفية ، لذلك اهتم بفحص العوامل النفسية فى تشكيل المعرفة العلمية على وجه الخصوص . وأتى هذا الاعتقاد لابن الهيثم عندما رأى أن الانسان فى علاقته بالعالم الخارجى يتعرض لكثير من المؤثرات الخارجية التى تشد انتباهه وتتفاوت في درجة شدتها وقوتها ، فالانسان لايقف عند حدود الحواس فى معرفته للعالم الخارجى ، بل انه يستعين بكثير من العمليات العقلية مثل الانتباه ، والادراك، والتخيل ، والتذكر وغير ذلك من العمليات التى يهتم بدراستها علم النفس العام وعلم النفس المعرفى معا ، لأن موضوع علم النفس هو الانسان من حيث أنه كائن حى يرغب ويحس ويدرك ويعقل ويتذكر ويتخيل ويفكر ويعبر ويريد ويفعل وينزع نحو الفعل بسبب دوافعه الفطرية والمكتسبة وبسبب ماله من إرادة ، فالانسان أعنى كل انسان يعتبر ذو وجهين أحدهما ذاتى داخلى يعكس كالمرآة مايدور بخبيئة نفسه من داخله،

---

(17) انظر : المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، 1979 ، الفقرة 390 ، ص 69.

وموضوعى خارجى يعرض جزأه الظاهر عن طريق السلوك المدرك وهو مايهتم به علم النفس بوجه عام والمدرسة السلوكية بوجه خاص [18] .

5 - أنــواع الادراك :

وقبل أن أعرض لأنواع الادراك عند ابن الهيثم يجدر بى أن أنظر الى تعريف ابن سينا للادراك على وجه العموم ، سواء أكان حسيا أم عقليا ، بأنه قبول المدرك لصورة المدرك ، ويقول ابن سينا فى هذا : " ادراك الشئ هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بما به يدرك " . ويقول أيضا : " ويشبه أن يكون كل ادراك انما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء ". فاذا كان الادراك عقليا فهو امتثال صور المعقولات فى العقل . واذا كان الادراك حسيا فهو امتثال صور المحسوسات فى الحواس ... فالمحسوسات كلها تتأدى صورها الى آلات الحس وتنطبع فيها فتدركها القوى الحاسة " ويقول أيضا : " كل واحدة من هذه القوى (الحاسة) اذا حققت فانما تدرك بتشبه بالمحسوس بل انما تدرك أولا ما تأثر فيها من صورة المحسوس ، فان العين انما تدرك الصورة فيها من المحسوس " [19] .

وعلى ضوء تعريفات ابن سينا للادراك سواء أكان حسيا أم عقليا حدد الدكتور عبدالحميد صبرة فى كتابه القيم " نظرية الادراك البصرى " Theory of Visual Perception أنواع الادراك التى أتى على ذكرها العالم والفيلسوف ابن الهيثم فى " المناظر " فجاءت هذه الأنواع على النحو التالى [20] :

---

(18) انظر : د. أحمد عزت راجح ، أصول علم النفس ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة السادسة ، 1966 ، الفصل الأول .

وأيضا : د. يوسف مراد ، مبادئ علم النفس العام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، بدون تاريخ ، ص 11 .

(19) د. محمد عثمان نجاتى ، الادراك الحسى عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1961 (الطبعة الأولى 1948) ، ص 45 - 46 . وفى الاشارات لابن سينا ج ١ ص130 ، وفى الشفاء ج ١ ص ص 295 - 296 ، وفى النجاة ، ص 261 ، ومبحث عن القوى النفسانية ص 45 .

(20) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثانية ، ص ص 220 - 234 .

أ - ركز ابن الهيثم على الادراك الحسى باختلاف درجات احساس البصر بالمبصرات ، وهى التى تشكل المعانى المختلفة التى يدركها الانسان مثل الشكل ، والوضع و العظم والحركة ، وأوجه التشابه والاختلاف مما يجعل المدرك عن طريق حاسة الابصار يدرك اختلاف الصورتين المختلفتين عن طريق قياس احدى الصورتين بالأخرى .

ب - الادراك بالمعرفة ويقصد به ابن الهيثم أن الانسان يعرف جميع المعانى المألوفة التى تكون فى المبصرات والتى تكثر مشاهداته لها ، ولكن الادراك الحسى والمعرفة الحسية لايكفيان بل لابد أن يكون هناك معرفة ادراكية عن طريق القياس والتمييز ، فالبصر لايعرف وحده بل لابد من اضافة الادراك والذاكرة التى تحفظ البيانات والمعارف التى تم ادراكها من قبل واحتفظ بها المخزن الوقتى وهو الذاكرة Memory لحين طلبها أو استدعائها .

جـ - الادراك بالقياس والتمييز ، والقياس كما عّرفه السيد الشريف على بن محمد الجرجانى فى كتابه " التعريفات " هو قول مؤلف من قضايا اذا سلمت بها لزم عنها لذاتها قول آخر مثل قولنا : كل انسان فان ، وزيد انسان ، اذن زيد فان . وقد استخدمه ابن الهيثم لأنه يعتبر أبسط صور الاستنباط وذلك فى سياق شرحه لكيفية ادراك المعانى المبصرة بالتمييز والقياس ، فالمعانى المدركة بالقياس وبالمعرفة ليس يظهر فى أكثر الأحوال كيفيات ادراكها فى حال ادراكها ، وانما يكون ذلك بقياس ثان ، والقياس الثانى ليس قياسا فى غاية السرعة بل يحتاج الى أفضل تأمل . فالانسان مطبوع على التمييز والقياس ولايحس بالمقاييس المألوفة كما يميز الطفل ويقيس دون معرفة معنى القياس [21] .

ويقول ابن الهيثم فى نص آخر وفى نفس الموضع :

" وكذلك جميع المقاييس التى مقدمتها ظاهرة ومستقرة فى النفس وحاضرة للذكر ندرك القوة المميزة نتائجها فى حال استماعها للمقدمة

---

(21) الحسن بن الهيثم، المناظر ، المقالة الثانية، ص ص 222 - 223 .

الجزئية وفى ريادة غياب الصفر ، ولايكون بين الآن الذى يقع فيه فهم المقدمة الجزئية وبين الآن الذى تدرك فيه القوة المميزة المتجهة زمان ظاهر المقدار كما يكون فى ترتيب القياس باللفظ وذلك أن القياس المتبع ليس يكون قياسا فى اللفظ الا بترتيب المقدمات ومثاله هذا الشخص كاتب وكل كاتب انسان فهذا الشخص انسان . فبهذا الترتيب صار اللفظ قياسا وأنتجت النتيجة " .

ولكن ابن الهيثم لايقصد من ذلك الركون الى ترتيب القياس ، بل انه ابتعد عن صورية القياس الأرسطى وأوضح أن مثل هذه المعانى أو العلوم لاتدرك الا بالبديهة وبالمعرفة التى استقرت بالفعل فى النفس الانسانية ووعتها الذاكرة ، وهذا مايعرف الان بالبدهيات فى الادراك [22] .

د - الربط بين الادراك والاستدلال ، فقد ميَّز ابن الهيثم بين المعرفة بالنوع والمعرفة بالشخص ، فضلا عن ذكره للصلة بين الادراك بالتشابه والادراك بالقياس ، ويقول فى ذلك :

" وادراك التشابه هو ادراك بقياس ، لأنه انما هو من قياس احدى الصورتين بالأخرى ، فالمعرفة إذن انما يكون بضرب من ضروب القياس الا أن هذا القياس يتميز عن جميع المقاييس وذلك أن المعرفة لاتكون باستقراء جميع المعانى التى فى الصورة بل إنما تكون المعرفة بالأمارات فاذا أدرك البصر معنى من المعانى التى فى الصورة أدرك بقية أجزائها " [23] .

مما سبق يتبين لنا أن مصادر المعرفة عند ابن الهيثم مصادر متعددة بتعدد وسائلها ، منها الاحساس وأدوات الحس المختلفة ومنها البصر والسمع واللمس والذوق والشم ، وأيضا العقل الذى يدرك بالتشابه والقياس والاستقراء ، فقبول العقل لصفات الأشياء يعد من العلوم البدهية وهو معرفة

---

(22) د/ دولت عبدالرحيم ، ص ٢٣٦

(23) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثانية ، ص 221

وادراك استقرا فى النفس استقرارا صحيحا ، وصحته انما استقرت فى النفس بالقياس وتمييز مقدماته وفهم معانيها . ومن أدوات المعرفة أيضا ومصادرها الحدس العام والحدس الحسى . أما مراحل الادراك فتمر بثلاث مراحل أساسية هى : الادراك بالمعرفة ، والادراك بالحس ، والادراك بالقياس والتمييز . ويعلق الدكتور عبدالحميد صبره على موضوع الادراك بالمعرفة عن طريق الأمارات فيقول " ... ويصف ابن الهيثم عمليات الحكم هذه بأنها قياسات أو استدلالات تتم اقامتها جزئيا بناء على ملامح أو علامات أو مفاتيح (أمارات) ظاهرة فى الصورة الحسية ويتضح لنا أنه لايبدو أن ثمة جديدا هنا اذ أن أفلاطون وأرسطو وخاصة أفلوطين قد أشاروا جميعا الى دور الحكم فى عملية الادراك الحسى والعبارة العربية التى استخدمها ابن الهيثم تذكرنا " بملكة النقد " عند أرسطو .... " (24) .

واذا كنا لا نستطيع اغفال تأثر ابن الهيثم بالسابقين عليه فى مجال المعرفة خاصة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، الا أننا نستطيع أن نؤكد أصالة كثير من أفكاره العلمية والفلسفية ، خاصة وأنه قدم وسائل جديده للمعرفة ، منها المعرفة عن طريق العلامات Signs سبق منها كثير من الفلاسفة المحدثين فى علم المعانى من ناحية وعلماء النفس المعاصرين من ناحية أخرى ..ويقدم لنا ابن الهيثم تفسير المعنى الامارة بقوله :

" وذلك أن المعانى القائمة فى النفس وحاضرة الذكر ليس يحتاج فى معرفتها عن حضورها الى استقراء جميع المعانى التى فيها تتقوم حقيقتها بل يقنع فى ادراكها ادراك معنى من المعانى التى تخصها ، فاذا ادركت القوة المميزة من الصورة التى ترد اليها تعرف بالخاصة جميع الصور التى وردت عليها لأن كل معنى يخص الصورة فهو إمارة تدل على تلك الصورة " (25) .

---

(24) د/ عبد الحميد صبره ، الصورة فى نظرية ابن الهيثم ، ترجمة د/ عبد الله العمر ، الكويت ، 1987 ، ص 566 وأيضا د/ دولت عبد الرحيم ، ص ص 239-238

(25) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثانية ، ص 329

اذن يضيف ابن الهيثم الى الادارك عدة أنواع أخرى منها :

أ- الادراك بالمعرفة عن طريق الامارات ، وهو الادراك بالبدهية أو البداهة .

ب- الادراك بالتأمل وله علاقة بفكرة الزمن .

هـ - الادراك بالبداهة والتأمل :

عالج ابن الهيثم موضوع الادارك بالبداهة والتأمل عن طريق ادراك البصر للمبصرات أو للاشياء ، فعندما نقوم بادراك شئ ما فاننا ندركه على وجهين الأول : البداهة ، والثانى : التأمل ، فنحن ندرك الشئ أولاً ادراكا ظاهريا عاما سريعا وهو ما ليس ادراك بالبديهة ، أما المرحلة الثانية فقد تأتى وقد لا تأتى ، فإذا تأملنا الظاهرة مليا تحقق الادراك بالتأما فنعرف جميع أجزائه ونستقرؤها حتى تتحقق الصورة كاملة ، فاذا لم يحدث التأمل فقدنا جميع أجزاء الظاهرة ، ويكون ادراكنا لها ادراك صورة غير محققة أما هى صورته الحقيقية وليس بتحقيق صورته الحقيقية ، ممايعنى أن الادراك بالبداهة هو ادراك غير متحقق تحققا كاملا ، مما يجعل الادراك بالتأمل هو الذى تتحقق به صور المبصرات .

فالانسان المدرك (بكسر الراء) أو المبصر للشئ هو انسان يدرك الصورة ادراكا مجملا كليا ثم يدرك بعد ذلك الاجزاء والتفاصيل ، وهى نفسها نظرية مدرسة الجشطلت Gestalt النفسية الالمانية صاحبة نظرية الصيغة أو الشكل ، وقد ظهر هذا الاتجاه فى العقد الثانى من القرن العشرين ومن ابرز اعلامه فيرتخيمير وكيولير وكوفكا ، وقد حاولوا تفسير البناء النفسى الانسانى بالبناء الفيزيائى ، وكذلك تطوير التفكير الانسانى والشخصية والعلاقات بين الناس ضمن المجموعات الكلية ، واثبتوا أن الادراك كلى ومتكامل منذ البداية ، مما يتعذر معه ردة الى تجميع الاحاسيس، وطابق أنصار هذا الاتجاه بين صور الادراك وبين عالم الاشياء، على أساس ردها الى التنظيم الفطرى للعمليات العصبية فى الدماغ

البشرى[26] .

وكان ابن الهيثم قد سبقهم الى مثل هذه الاداء بل ذهب أبعد من ذلك حين أوضح أن الادراك يتم أولا كليا ثم نتعرف على أجزاء الشئ وهو ما اسماه ابن الهيثم بالمفهوم الكلى للادراك بمعنى " أن الكلى ينشأ عن طريق الانتقال من (حقائق) جزئية الى (قضايا عامة) . ويذكر ابن الهيثم فى عبارة واحدة أم معانى مدركة معينة هى التى تقرر ما اذا كانت الجزيئات المختلفة لتنتمى الى النوع نفسه " وهى معان مشتركه فى أشخاص ذلك النوع، غير أن يكون الكلى لا يتطلب ادراك المعانى التى يشترك فيها (الشخص) المقرر مع أشخاص نوعه الاخرين فحسب ، بل ادراك معانى الشخص المميزة أيضا وبعبارة أخرى أن يرتكز الكلى على تجريد المعانى المشتركة فى الجزيئات المختلفة التى يلاحظ أنها تملك هذا المعنى ليكون كليا بشكل مطلق أو حرفى " . [27] .

اذن يرتكز المفهوم الكلى عند ابن الهيثم على تجريد المعنى المشترك فى الجزيئات المختلفة مما يجعل البعض يعتبره من الاسمين الذين يعترفون بوجود الكليات universals فى الذهن فقط ، بينما الوجود الحقيقى المتحقق فى الخارج ، أى الوجود الخارجى الملموس فهو الجزيئات ، وقد أقر وليام الاوكامى المعروف بوليام أوف أوكام William of Occam (1295-1349 م) (زعيم المدرسة الاسمية Nomina lism) هذه الحقيقة بعد ابن الهيثم بعدة قرون.كما يرفض ابن الهيثم التفرقة بين المعرفة الذهنية أو العقلية وبين المعرفة الحسية فهو يرى أنه برغم وجود جزيئات وجودا حقيقيا الا أن هذا لا يمنع من تجريد المعنى الكلى ، والعلاقة بين الكلى (الذهنى) والجزئى (الحسى) علاقة جدلية فقط حقيقية ،أى أنها علاقة تبادلية لا ينتج عنها أى

---

(26) المعجم الفلسفى المختصر ، ص ص 173-174 .

(27) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص ص 245-246 .

جديد فى مجال المعرفة أو الادراك [28] .

و-الادراك بالتأمل وعلاقته بالمكان والزمان:

اهتم ابن الهيثم بالتأمل كعنصر هام وأساسى من عناصر المعرفة . ويعتمد التأمل على العقل ، وهو يتم على وجهين : ادراك بالتأمل فقط ، وادراك بالتأمل مع تقدم المعرفة ، ويفسرها ابن الهيثم بقوله :

" .. أما الادراك الذى يتم بمجرد التأمل فهو ادراك المبصرات القريبة التى لم يميزها البصر من قبل والمبصرات التى ادركها البصر وليس هو ذكرا لمشاهدتها ، فإن البصر اذا أدرك مبصرا من المبصرات ولم يكن رأى ذلك المبصر من قبل ذلك ولم يكن رأى مبصرا من نوعه ، وأراد الناظر أن يتحقق صورة ذلك المبصر فانه يتأمله ويستقرئ بالتأمل جميع أنواع المبصرات التى فيه فيدرك بالتأمل صورته الحقيقية التى تدرك البصر ". [29] .

ويدرك الانسان فى رأى ابن الهيثم - كل ما يقع تحت حواسه الخمس خاصة البصر وتنطبع هذه المعرفة للاشياء فى النفس الانسانية حيث الذاكرة التى تحفظ صورة الاشياء المعروفة ومعانيها سواء أكانت جزئية أم كليه . أما معرفة الاشياء الجزئية مثل معرفة انسان بالذات لرأى شخص بعينه فيتم عن طريق التأمل ، وادراك المبصرات خاصة بالتأمل على وجهين اثنين لا ثالث لهما ، الأول : ادراكه الاشياء الجزئية بمجرد التأمل ، والثانى: ادراك الانسان بالتأمل مع اكتسابه المعرفة وزيادتها وتقدمها ، والمعرفة أما ان تكون بالنوع فقط ، أى معرفة الانسان كانسان بوجه عام ، وقد تكون بالنوع والشخص معا ، مثل معرفة للانسان واحد بنى الانسان وهو زيد مثلا [30] .

---

(28) المصدر السابق ، ص ص 246-247 .

(29) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثانية ، ص ص 326-327 .

(30) المصدر السابق ، ص ص 227-228 وأيضا د/ دولت عبد الرحيم ، ص 247 .

مثلا ابن الهيثم لا يترك موضوع المعرفة عند هذا الحد بل تستمر دراساته فيها حتى يتمها ، لذلك يقول أن المعرفة أو ادراك موضوع المعرفة سواء أكان شخصا أم شيئا أم فكرة والى يتم بالتأمل يجب أن يكون فى زمان محدد بعين فليس هناك معرفة فى اللازمان ، والزمان هو احدى المقولات الهامة التى بدونها لا تتم عملية الادراك ، لذلك نجده يقول فى المناظر :

" فإن الادراك بالتأمل ليس يكون الا فى زمان لأن التأمل انما هو بالتمييز وحركة البصر والتمييز ليس يكون الا فى زمان فالتأمل ليس يكون الا فى زمان ، وقد تبين أيضا فيما تقدم أن الادراك بالمعرفة والادراك بالتمييز ليس يكون الا فى زمام " .[31] .

ويذهب ابن الهيثم الى ابعد من ذلك فهو أكثر دقة وتحديدا من غيره من الفلاسفة والمفكرين الذين خاضوا فى نظرية المعرفة خاصة من أتوا بعده من الفلاسفة المحدثين وذلك فى تحديده لمدة الزمان الذى تستغرقه المعرفة ، أو على الاصح العملية المعرفية ذاتها ، فالادراك بالتأمل مع زيادة المعرفة وتقدمها ويقصد بزيادة تقدم المعرفة التجربه التى يكتسبها الانسان عن طريق احتكاكه بالواقع سواء أكان من الاشخاص أو الاشياء أو الآحداث ، أى عن طريق التجربة ، فلابد أن يكون ذلك فى زمان أقصر من الادراك لمجرد التأمل ؛ لآن الادراك مع زيادة المعرفة وتقدمها انما يكون فى مجال الآشياء الجزئية – كما ذكرت من قبل – وادراكنا جمعيا للشيء الجزئى يتم فى زمن محدد بل ومكان محدد أيضا ، اما التأمل على الآطلاق فزمانه أرحب ومجاله أوسع ، وهذا ماأكده ابن الهثيم فى كتابه " المناظر " بقوله : " واذا قد تبين أن ادراك المبصرات بالتأمل يكون بمجرد التأمل ، ويكون بالتأمل مع تقدم المعرفة ليس يدرك الا فى زمان ... ان الارداك يكون بالتأمل مع تقدم المعرفة يكون أكثر الاحوال فى زمان أقصر من الزمان الذى يكون فيه

(31) نفس المصدر ، ص 228 .

الادراك بمجرد التأمل " (32).

والزمام المقصود هو زمان نفس بمعنى أننا نستشعره في نفوسنا ولكننا لا نحسه احساسا ماديا بل احساسا نفسيا ، فالزمن يسير متتابعا متعاقبا كتعاقب الليل والنهار بطريقة تكويرية كما يقول الله سبحانه وتعالى في محكمة التنزيل " خلق السموات والارض بالحق يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى الا هو العزيز الغفار " (33).

وهو بهذا التفسير قد سبق علماء النفس المحدثين بل وبعض الفلاسفة المعاصرين إننا لا ندرك الديمومة الزمنية أو سرعة مرور الزمن لأنها نفسية من ناحية ، ولأنها تختلف بحسب اختلاف الحياه الشعورية من فرد الى أخر ، بل وفي الفرد الواحد منا من وقت لآخر ، فحالاتنا النفسية ليست ثابته مما يجعل معايير الزمن النفسي تختلف ويصعب معها قياسها بحيث يمكننا تقنينها، أى " نعجز عن تحديدها بالزمن .. فالزمن لا يقيس شيئا لأنه لا يكون للشئ المتجانس أو للحركة المتواترة تواتر منظم مرتب ، فالحركة متساوية الفترات أما اطراد الحالات الشعورية فهو حركة من نوع خاص لا يمكن تحديد اتجاهها ولا توقع مصيرها لأنها حياة قبل أن تكون حركة ، أى لأنها مصدر الحركة و منبعها ".(34)

وأخيرا ، اذا كان الادراك يتم بالمعرفة والتمييز فان ذلك يتطلب أن لا نستقرئ جميع معانى الشئ المراد ادراكه بل يكفى أن ندرك فقط معنى ما من معاينة أو بعض معاينه أى نعرف فقط بعض صفاته المميزة مثل ادراكنا لمائية اللون ، فنحن ندرك اللون فى سكون غيره التى يتم

---

(32) نفس المصدر ، ص ص 328-329 .

(33) سورة الزمر ، الآيه 5 . وجاءت الآيه " يكور الليل على النهار " بمعنى يغشى هذا على هذا وهذا على هذا فى " المصحف المفسر " للامام أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، طبعة دار الغدا العربى ، القاهرة ، 1993 ، ص 458 بينما فسرها الاستاذ محمد فريد وجدى بمعنى يلف أى يلف الليل على النهار ، ويلف النهار على الليل لف اللباس للابس ، أو يغيبه كما يغيب الملوف باللفافة ، كما جاء ذلك فى المصحف " المفسر ، طبعة مؤسسة دار الشعب ، القاهرة ، 1968 ، ص 606 .

(34) د/ يوسف مراد ، مصدر سابق ، ص 256 .

داخـــل حركتـــه السـريعة ممـا يجعلنـا " نسـتنتج مـن ذلـك أن ادراك مائيـات المبصرات والادراك بالمعرفة والادراك بالتمييز والقياس ليس يكـون الا فـى زمان ، وأن هذا الزمان يكـون فـى أكثر الاحـوال زمـان يسـير المقـدار ، أى زمام محدد ووقت معلوم " . (35)

ويتضح لنا مما سبق أن ابن الهيثم قد أخذ بـالمنهج النقدى فـى مجـال نظرية المعرفة وجعل مصدر المعرفة فطرة العقل أى الافكـار الموجـودة فـى العقل منذ ميلاد الطفل وتعتبر استعدادات فيه ، ثـم تـأتى اللتجربـة مـن الواقـع الخارجي والتى لا بد لها من أن تتم فى زمـان معيـن ، ومكـان محـدد . وفـى رأيه أن المعرفة الفطرية الموجودة فى العقل وحدها قاصرة ، كما أن المعرفة التى تأتينا عن طريق التجربة فقط أيضا قاصرة ، لذلـك لابـد مـن الجمـع بيـن الاثنين حتى تتحقق معادلة المعرفة بتوفـير قطبيهـا العقـل والتجربـة، وبالتـالى فهذا النوع من المعرفة الذى تتم فيه بتوفر قطبيها هى الاحسن كما يقـول ابـن الهيثم (36) .

6- أثر الاعتدال فى المعرفة واخطاء البصر :

عرَف ابن الهيثم معنى الاعتدال (أى عدم تعـدى حـدود الافـراط فـى الزيادة أو التفريط فى النقصان) فى المعرفة واعتبره حدا وسطا بين الافـراط والتفريط حتى لا تخرج بعض المعانى المبصرة ان لم يكن كلهـا أوجلهـا عـن حدود الزيادة والنقصان ، ونجده يقول فى مؤلفه الاساسى " المناظر " :

" إن عرض الاعتدال فى كل واحد من المعانى التـى بهـا يتـم ادراك المبصـر على ماهو عليه ، هو العرض الذى ليس يكون الصورة التى يدركهـا البصـر

---

(35) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ص 249 ، وفى كتاب المناظر ص 239 .

(36) ابن الهيثم ، المناظر ، ص ص 227-228 .

من البصر في تضاعيفه وبين صورته الحقيقية تفاوت محسوس مؤثر في حقيقة صورة البصر فهذا الحد يتم في كل واحد من المعاني التي بها يتم ادراك المبصر على ماهو عليه " (37) .

ويقصد ابن الهيثم من الاعتدال أن يكون البصر بالقياس الى كل مبصر من المبصرات بحسب الضوء الذي فيه وبحسب وضعه وحجمه وكثافته والهواء المتوسط بين البصر والمبصر ، وصحة البصر وقوته (38).ويدلنا هذا القول مدى التقدم الذي احرزه ابن الهيثم في دراسته وابحاثه في كلا المجالين العلمي والمعرفي .

وبعد أن قام ابن الهيثم بتصنيف المعاني والادراك مثل الادراك المبكر للأشياء عن طريق الخلايا المخية والادراك المبكر للعمق مثل دراسة المنحدر البصري والتمييز بين الحسن والقبح ، قام كذلك بتصنيف المعاني الى معاني تدرك بالتأمل الذي يتم في الزمان والمعاني التي تدرك بالتجربة والتي أطلق عليها المعاني المدركة بالتأمل مع تقدم المعرفة ، قام الهيثم بتقسيم اخطاء (أغلاط) البصر الى ثلاثة أقسام وهي :-

أ- خطأ في مجرد الاحساس .

ب- خطأ في المعرفة .

ج- خطأ في التمييز والقياس .

ويمكن شرحها على الوجه الاتي :-

أولا : الخطأ في مجرد الاحساس :

ركز ابن الهيثم على احدى وسائل المعرفة الهامة وهي البصر Sight ولكنه رأى بثاقب بصيرته أن الانسان قد يخطئ في هذه الوسيلة خاصة عندما تتم الرؤية في الضوء فقط ثم الرؤية في الضوء واللون معا فيقول شارحا لما يقصده بهذا القول : " ... وليس يعرض الغلط في الضوء

---

(37) ابن الهيثم المناظر ، المقالة الثالثة ، ص 329 (قام بتحقيقها د/ عبد الحميد صبرة) .

(38) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص 255 .

الا فى اختلاف كيفية الضوء فى القوة والضعف واذا كان المبصر ذا الألوان فربما عرض الغلط فى اختلاف الوانه وفى عددها أما غلط البصر فى مائية اللون فإنما هو غلط فى المعرفة ، لأن مائية اللون انما تدرك بالمعرفة ... وكذلك مائية الضوء فغلط البصر فى مجرد الحس إنما يكون على الصفات التى بيناها " . (39)

وبذلك ثبت لدى ابن الهيثم أن خروج المبصر عن عرض الاعتدال إنما هو السبب المباشر فى أخطاء الاحساس أو المعرفة أو فى التميز والقياس . وتذكر الدكتورة دولت عبد الرحيم فى مؤلفها عن ابن الهيثم أن عرض الاعتدال يقابل فى علم النفس الحديث ما يسمى " بالمنظور التفصيلى" الذى يعنى أنه كلما ابتعد الشئ عن المبصر له قلت التفاصيل الدقيقة من خطوط وزوايا وأشكال وظلال ، كما أنه يقابل أيضا ما يسمى ب " مجال التركيب " وهو أحد المنبهات المصورة وهو يعنى أن الأشياء التى تقع فى المجال البصرى تظهر تغيراً تدريجيا فى تركيبها تبعا للبعد ، فما هو قريب يظهر واضحا ومفصلا وخشنا ، بينما يقل الوضوح بالنسبة للشئ البعيد ومثال ذلك الصور التى تبدو على سطح المريخ Mars وهى الصور القريبة من المشاهد فتظهر مفصلة وذات تفاصيل جلية بينما الصور البعيدة يتقارب بعضها مع بعض ، ولا تظهر تفاصيلها واضحة متميزة عن غيرها ، هذا بالاضافة الى اخطاء المنظور الهوائى ، أو الجوى الذى يعنى أن الهواء والضباب أو الدخان يمكن أن يؤثر فى لون الشئ المرئى عن بعد ، ويميل الى اللون الازرق وتزداد الزرقة قتامة كلى بعد الشئ المرئى عن الرائى به (40) .

ثانيا : أخطاء فى المعرفة :

ترجع الاخطاء فى المعرفة الى خروج حجم المبصر عن عرض

---

(39) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثانية ، ص 231 .

(40) انظر :- د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص ص 257/256 .

- د/ يوسف مراد ، مصدر سابق ، ص 194 .
- لندال . دافيدوف ، مدخل علم النفس ، ترجمة د/ السيد الطواب وآخروندار ماكجرو هيل للنشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ ، ص 365 .

الاعتدال أي اذا كانت المبصرات والاشياء التى تدركها الابصار فى غاية الصغر ، كثيرة التفاصيل ، كثيرة المعانى اللطيفة مثل رؤية حشرة كالنملة ant مثلا على حائط أو ثمرة تتدلى على غصن شجرة او غيرها ويشرح ابن الهيثم الأخطاء التى تأتى الى المعرفة بقوله :-

" اذا كانت جميع المعانى الباقية التى فى ذلك المبصر والتى بها يتم إدراك المبصر على ما هو عليه عرض الاعتدال وكذلك جميع أنواع المبصرات ليس يعرض للبصر الغلط فى مائيتها اذا كانت مقدرة الحجم وكانت المعانى الباقية التى فيها والتى بها يتم ادراك المبصرات على ماهو عليه فى عرض الاعتدال ، فعلى هذه الصفات وأمثالها يكون غلط البصر فى المعرفة من أجل خروج حجم المبصر عن عرض الاعتدال ".(41)

ثالثا : خطأ فى التمييز والقياس :

قد يخطئ المرء فى التمييز والقياس على وجهين ، الأول : الخطأ فى المقدمات والثانى : الخطأ فى ترتيب القياس ، ويعود السبب فى مثل هذه الاخطاء الى خروج المرء أيضا عن عرض الاعتدال ، فقد يتعرض الخارج عن الاعتدال الى الاختلاف فى بعد المسافة ، أو أن تكون الاشياء المرئية واقعة على أبعاد مختلفة ، ويقابل هذا المعنى فى علم النفس " التداخل . وهو أحد المنبهات المصورة أيضا مثل تداخل الخطوط فى أشكال هندسية مربعات ومستطيلات ومثلثات ، أو الشكل الذى نجده فى كتب علم النفس الذى يمثل وجه امرأة عجوز تنظر الى اسفل فى حزن ، وأوجه فتاة صغيرة مرحة اذا أدركناها ولم ندرك الاولى ويعنى أنه كلما حجب شئ رؤية شئ آخر فان الشئ الكامل يظهر أنه أقرب عن الشئ المحجوب مثل افتراض شخص ذا قبعة مثلثة الشكل أمام برميل يحجب الرؤية جزئيا ويقف وراء البرميل مبنى كبير يحجبه البراميل عن الرؤية (42).

ويتطرق ابن الهيثم الى نقطة هامة تدور حول اخطاء القياس وهى ادراك الناظر الى القمر أو الكواكب لها وهو فى حالة سكون ثم وهو فى

(41) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص 257 .

(42) نفس المصدر ، ص 258-259

حالة حركة فإذا وجه هذا الناظر أو الرائى بصرة شطر القمر أو الكوكب وهو فى حالة سكون أدركه ساكنا لا يتحرك ، واذا نظر اليه وهو فى حالة حركة ، أدركه متحركا مثلـه ، وقد مررنـا جميعـا بهذه الخبرة المعرفية وشغلنا بهـا خاصة فى فترة الطفولة وقد تمتد الى فـترة الشباب ، ثم ادركنـا خطـأ موقفنـا وفساد معرفتنا لأن القمر وسـائر الكواكب الاخرى لا تقف بسكون أحد ولا تتحرك بحركته ، إنه الخطأ فى القياس ، لأن الحركة - كما يقـول ابـن الهيثم نفسه - تدرك بالقياس الى شئ ما ثابت ، ويعود الخطأ الـى خـروج المبصـر عن بُعد عن عرض الاعتدال " لأن المبصر الساكن والمبصر المتحرك حركة بطيئة اذا كان على بعد معتدل وكان الناظر الذى ينظـر اليـه متحركـا ، فليس يدركه متحركا بحركته بل يدرك الساكن ساكنا ويدرك حركة المتحرك البطـئ الحركة على ما هى عليه ، ويدرك أنه غير متحرك بحركته اذا كانت المعـانى الباقية التى فى ذلك المبصر فى عرض الاعتدال " .(43)

تعقيب :

يتضـح لنـا أن الحسن بن الهيثم جعل من دراساته الخاصـة بعلـم البصريات محورا جوهريا يدور من حوله نظريته فى المعرفة ، ويعود السبب فى ذلك الى الاهميـة التـى منحهـا لحاسـة البصـر احـدى حـواس الانسـان فـى تحصيل المعرفة ، فعن طريق البصر يمكننا اكتساب كثير من المعلومات التى تأتينا من الواقع الخارجى المحسوس ، فمن فقد حاسة فقد المعرفة المقابلة لهـا . وبهذا يعتبر ابن الهيثم أحد الفلاسفة الحسيين الذين يؤمنون بالحواس مصدرا للمعرفة الانسانية ، ولكنه لا يقف على أعتـاب النظـرة الحسية مثـل كونديـاك وغيره من الحسيين ، ولكنه يتعداها الى الاعتقاد بوجـود عـالم خـارجى يوجـد فى ذاته سواء أدركتـه الـذات الانسـانية أم لـم تدركـه ، اذن فهـو مـن القـائلين بوجود عنصرين أحدهما الذات المدركة (بكسر الراء) والثانى الموضـوع أو الشئ المدرك (بفتح الراء) وكلاهما يستقل فى وجوده عن الاخـر ولا يعتمـد عليـه فـى وجـوده ، وهـو يقـترب بهـذا مـن الفيلسـوف الانجلـيزى جورج باركلـى ولا يخالفـه ، الا أنـه لـم يقحـم الـذات الإلهيـة فـى

---

(43) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثالثة ، ص ص 431-432 .

عملية المعرفة على نحو ما فعل باركلى الذى قال أنه اذا تعذر على الذات ادراك شئ موجود ولا يقع فى خبرتها أو فى مجال معرفتها فان الذات الالهية وعقل الله تعالى يدركها اذن فالوجود هو المدرك Esse ist Percipi بمعنى أن الذات الالهية تدرك كل موجود حتى وان عجز الانسان بوصفه ذات مدركة عن ادراكه . فالله تعالى " لا يعزب عن علمه شئ " ويعلم الغيب السموات والارض .

ولا يقف ابن الهيثم عند المعرفة الحسية أو الواقعية بكل معانيها ولكنه يتعداها الى القول بلزوم مطابقة المعانى التى فى الذهن على الموجودات الخارجة عنه ، أى ضرورة مطابقة القياس على الواقع أو المعنى على الشئ ، فالقياس هنا مقصود به توافق المعانى مع ما استقر عليه العقل ، الذى اعترف بقيمته وذهب فى تقسيم ملكاته الى ما ذهب إليه ارسطو (*) Aristole، وفى ذلك يقول الدكتور مصطفى النشار فى كتابه " نظرية المعرفة عند ارسطو " ... إن آخر ما ينشأ من مدركات النفس هو ملكة العقل ، بل أن العقل هدف وغاية من أجلها نشأ الانسان ويستطيع استخدامه فى التفكير والأحكام والبراهين سواء فى ذات الله وصفاته أو فى العلم الذى خلقه الله تعالى للانسان لكى يسير فى الارض فيرى ويعى ويتعلم ويستفيد من كل ذلك لحفظ حياته وتقدمها فى اطار قدرة الله تعالى ومشيئته ، وهو ما يشكل فى نهاية الامر ماهية الانسان . وبرغم ايمان ابن الهيثم بأن وسائل المعرفة متعددة الا أنه لم يحصرها فى الحواس والعقل بملكاته فقط بل تعداها ليشمل أيضا ضمن وسائله المعرفية الحدس ولكنه ليس حدسا عقليا بل هو حدس حسى يتفق فى معناه ومبناه مع الحدس الحسى عند كنط كما سنتبين من الفصل القادم .

والانسان من حيث هو كائن حى فهو ليس كائنا بيولوجيا أو طبيعيا فقط ولكنه كائن عقلى أيضا منحه الله تعالى الارادة والرغبة الاحساس

(*) اهتم علم النفس المعاصر بتصنيف القدرات العقلية الى قدرات حسية وحركية وادراكية وقدرات اكاديمية وقدرات الذكاء الاجتماعى وقدرات الذكاء الشخصى وقدرات مهنية مختلفة . أنظر فى ذلك د/ فؤاد أبو حطب ، القدرات العقلية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1973 .

والادراك والعقل والقدرة على الاستيعاب والحفظ والتخيل والاسترجاع والفعل وفقا لارادته والظروف المحيطة به ، لذلك امتدت دراساته لكى تشمل الجوانب النفسية للانسان و التى تساعد على تحقيق نظريته فى المعرفة ، فالانسان – كما نعرف – مخلوق معقدالتركيب تتداخل فيه الجوانب الطبيعية والبيولوجية والنفسية مع جوانب الهية لا شك فيها فروحه نفحة ونفخة من روح الله سبحانه وتعالى عما يصفون .

وحدد لنا ابن الهيثم أنواع الادراك فى أربعة ادراكات هى : الادراك الحسى ، والادراك بالمعرفة ، والادراك بالقياس والتمييز ، والمعرفة بالربط بين الادراك والاستدلال ، تضافرت جميعا لكى تشكل لنا معرفة متميزة تتحقق فى معانى محددة صنفها لنا ابن الهيثم بأربعة أنواع هى : الشكل والوضع ، والعظم ، والحركة ، وهذه المعانى التى أتت لنا عن طريق الادراكات كما هى معانى معرفية من الدرجة الاولى ، غير أنه فصل فى كتابه " المناظر " العمليات الادراكية التى تتم عن طريق البصر فكانت خمسة ادراكات هى (44) .

أ- ادراك تشابه الالوان واختلافها .

ب- ادراك تشابه الاضواء واختلافها .

ج- ادراك تشابه الاشكال والاوضاع والحركات .

د- ادراك تشابه المعانى الجزئية .

هـ- ادراك تشابه الاشخاص واختلافها .

وقد سبق بان الهيثم فلاسفة زمانه والفلاسفة المحدثين والمعاصرين عندما أشار الى الذاكرة Memory طويلة المدى والذاكرة قصيرة المدى Long, Short Terms memory ، وقصد بالذاكرة طويلة المدى تلك القدرة على فك رموز المعانى التى احتفظ بها لفترات طويلة وقدرة الانسان على عقد المقارنات بين المرئيات والاصوات والأحاسيس بمرئيات وأصوات وأحاسيس مشابهة لها عاشها الانسان منذ سنوات طويلة أو قصيرة كل

---

(44) ابن الهيثم ، المناظر ، ص 216 .

بحسب خبراته . أما الذاكرة قصيرة المدى فهى الخاصة بالحواس الخمس ومدى قدرتها على تخزين المعلومات لفترات قصيرة ومؤقته اما أن تمحى نهائيا من ذاكرة الانسان ، أو تنتقل الى الذاكرة طويلة المدى أو تسقط رغما عنه فى هاوية اللا شعور وقد تترك بصماتها على حياة الانسان أو لا تترك كل حسب ظروف حياته ومدى حلاوتها أو مرارتها ، ونوعية الخبرات التى يمر بها سعيدة كانت أم تعيسة ويؤكد ابن الهيثم أنه بدون الذاكرة – سواء طويلة المدى أم قصيرة المدى أم كليهما – فلن يستطيع الانسان استدعاء أو استرجاع خبراته وذكرياته التى مر بها وبالتالى تسقط العملية المعرفية فى بئر النسيان، أما قدرته على استرجاع المدركات الخارجية محددة بحدود المكان والزمان فانه – ولاشك يساعده على تحديد تصوراته الذهنية سواء أكانت متعلقة بالماضى أم بالحاضر أم بالمستقبل .

كما استخدم ابن الهيثم القياس Syllogism باعتباره ابسط صور الاستنباط للوصول الى المعانى المحددة بالتمييز ، أو بالوصف Description على حد تعبير الفيلسوف الانجليزى المعاصر برتراندرسل Bertrand Russell بمعنى أننا اذا قلنا أن هذا الشاب مدرس فان السامع سيدرك أننا نتحدث عن انسان له صفة محددة هى قيامه بالتدريس وليس انسانا آخر ، وهكذا فى بقية الاوصاف أو التمييز سواء أكان تمييزا لانسان أو حيوان أو شئ من الأشياء . وقد حاول ابن الهيثم قدر الطاقة الابتعاد عن صورية القياس الأرسطى والاهتمام بمادته ونستطيع أن نفهم ذلك بسهولة اذا علمنا أن ابن الهيثم له اسهاماته الحقيقية فى تحديد المنهج العلمى تحديدا متقدما عمن سبقوه وأن اسهاماته فى مجال المنطق الاستقرائى أو الحديث اسهامات شهد له بها العدو قبل الصديق ، وهى باقية ما بقيت الحياة شاهدا له على نجابته فى مجال العلوم والفلسفة والمناهج بصفة عامة والمنهجية العلمية على وجه الخصوص ، مما ساعده على الوصول الى تقسيمه للادراك بالمعرفة الى قسمين أحدهما ادراكا بالبداهة والأخرى بالتأمل ، مع عدم اهماله لدور الخيال imagination فى المعرفة حيث يساعدنا على تركيب جديد لعناصر معروفة لنا من قبل كما يقول رسل فى كتابه " الفلسفة بنظرة علمية " أو " نحو فلسفة علمية " the scientific outlook (1927)

وتعتبر النفس أهم اجراء أدوات المعرفة ، فهناك علاقة تبادلية بين النفس والمعرفة تبدو واضحة فى عملية التكرار Repeatition ذلك أن حفظ العلوم والآداب يتطلب تكرار ما يقرأه الانسان حتى يثبت ما يقرأه فى نفسه ، ويشدد ثبات أو ضعف ما يحفظه الانسان بعدد مرات التكرار ، فاذا نسى الانسان ما حفظ ووعى من قبل لشئ قد حفظه يمكنه اعادته عن طريق التكرار " فمن الاعتبار بهذا المعنى يتبين بيانا واضحا أن الصور التى ترد على النفس كلى تكررت كانت أثبت فى النفس وفى التخيل من الصور التى لم يتكرر ورودها على النفس (45) .

وأخيرا يتبين لنا من البحث فى نظرية المعرفة عند الحسن بن الهيثم أنه جمع فى فلسفته بين نزعة حسية واضحة ، ونزعه واقعية لا تخفى على أحد ، فضلا عن نزعة اسمية جعلت بعض الباحثين يصفونه بها دون سواها وفى هذا دونية من شأن ابن الهيثم الذى لم يضع نفسه داخل قوالب فكرية أو فلسفية جامدة ولكنه ترك نفسه على سجيتها فى البحث لا تسيّره أيديولوجية بعينها فجاءت نظريته فى المعرفة نظرية متقدمة سبق بها من أتوا قبله ومن عاصروه بل ومن أتى بعده خاصة من فلاسفة الغرب كما سنتبين ذلك فى الفصل الرابع من هذا البحث .

---

(45) ابن الهيثم ، المناظر ، ص ص 324 - 325 .

اشكاليـــة المعرفـــة
عند ايمانويل كنط

الفصـل الثالـث

اشكالية المعرفة عند ايمانويل كنط

(1804 - 1724)

مقدمــــة

كم جـانب الصـواب قـول الشـاعر الألمـانى هـنريخ هينـى Heinrich Heine الذى قال عن الفيلسوف الألمانى ايمانويل كنط (22 ابريل 1724 – 12 فبراير 1804) Emmanuel Kant " أنه لمـن العسـير أن يكتـب المـرء تاريخ حياة ايمانويل كنط ، فانه لم يكـن لهذا الرجل تـاريخ ولاحيـاة ، وكـل ماهنالك أنه عاش حياة آلية رتيبة منتظمة ، أعزب عجـوز يقطـن فـى شـارع هادئ منعزل من شوارع مدينة كونجزبـرج . ولكننـى أقـول أن هينـى جانبـه الصواب لأن حياة كنط وان بدت على السطح حياة هادئة آلية رتيبـة الا أنهـا كانت تموج بثـورة فكريـة عًظيمـة جعلتـه يشـطر تـاريخ الفلسـفة الـى ماقبلـه ومـابعده كمـا فعـل فلاسـفة كبـار قبلـه مثـل سـقراط Socrates وديكـارت Descartes فكانت فلسفته مثل كل فلسفة أخـرى – كائنـة ماكـانت – وليـدة مامر بصاحبها من أحداث نفسية ، وما اختلف عليه من خبرات روحية [(١)] .

١ – حياته ومصنفاته :

ولد كنط فى 22 ابريل1724 لأبوين فقيرين اذ كان أبـوه يعمـل سـراجا بينما كـانت أمـه مـن اسـرة متواضعـة ، ويذكـر النقـاد أنـه ينتمـى الـى أصـل اسكتلندى حيث هاجرت أسرته الأولى من اسكتلندا Scot land خلال القـرن السابع عشر واستوطنت روسيا الشرقية . نشأ فى جو مسيحى مشبع بـروح النزعة التقوية Pietism وهى طائفة تنتمى الى الثائر الدينى مارتن لوثر

---

(١) د/ زكريا ابراهيم ، كنت أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1972، ص 35 .

غير أنها تناوئ النزعة البروتستنتينة اليقينية ، زودته أسرته بثقافة دينية عميقة ، ودراسة علمية منظمة فى كلية فريدريك بمدينة كونجزبرج Konigsberg فأظهر نبوغا مبكرا ببحث تقدم به الى الكلية بعنوان " اراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية " حاول فيه التوفيق بين أتباع ديكارت وأتباع ليبنتز حول مسألة قياس القوى المحركة ، الا أن القدر لم يمهله حتى يسعد بنبوغه المبكر فخطف الموت اباه لكى تزداد ظروفه العائلية سوءا على سوء ، مما اضطره للخروج المبكر الى العمل كمدرس خصوصى لأبناء العائلات الاقطاعية الغنية ، حتى ابتسمت له الأقدار بتعيينه استاذا للمنطق والميتافيزيقا فى جامعة كونجزبرج عام 1770 وظل بهذا المركز حتى عام 1797 وكان خلالها محط اعجاب تلاميذه وزملائه ومواطنيه ، فقد كان من أصحاب الأخلاق السامية والأفكار العميقة والأمانة العلمية التى لاتضارع أمانة ، وفوق هذا وذاك كان اجتماعيا ظريفا فضلا عما كانه من فيلسوف هادئ منظم ، فقد قال عنه معلموه " أس شئ يبلغه انسان ... ذلك الاطمئنان ، وذلك الروح المرح ، وذلك التناغم الباطن بينه وبين نفسه ، الذى لايزعجه انفعال الا اندفاع [2]. وكان سكان مدينة كونجزبرج يضبطون ساعاتهم عصر كل يوم يخرج فيه من منزله الى طريق الزيزفون ، الذى يدعوه أهل البلدة " نزهة الفيلسوف " ووراءه خادمه لامب ، ولم يخرج عن نطاق هذا غير مرتين فى حياته الطويلة المديدة المرة الأولى عندما وقع على كتاب " اميل " Emile لجان جاك روسو مع بقية كتبه فظل قابعا فى بيته لايخرج حتى أتمه ، والمرة الثانية عندما سمع بقيام الثورة الفرنسية فخرج الى الطريق العام يتسمع أخبارها من القادمين ، وقد تهلل لقيامها وقال والدمع يترقرق فى عينيه : " الهى ادع خادمك ينصرف فى سلام ، فقد رأت عيناى الخلاص " [3] . هذا بالاضافة الى تعاطفه مع قيام الثورة الأمريكية .

وكما ترك كنط تأثيره على اللاحقين بعده مما جعله هدفا للباحثين حتى ونحن نودع القرن العشرين فكذلك تأثر كنط نفسه بمن سبقوه من مفكرين

---

(2) ، (3) هنرى ودانالى توماس ، أعلام الفكر الأوروبى من سقراط الى سارتر ، ترجمة عثمان نويه ، الجزء الأول ، دار الهلال ، القاهرة ، (العدد 313) محرم 1397 هـ - يناير 1977 ص ص 198 ، 209 .

وفلاسفة فقد تأثر بمثالثة باركلى ، ومادية هيوم ، وعقلية فولتير ، وعاطفية روسو ، ورأى كنط بثاقب نظره أن باركلى قد حطم المادة ، وركز هيوم على تحطيم العقل ، وقرأ قول فولتير " سحقا لهذين المذهبين ، لننس التجريدات ولنعتمد على العقل " ، وسمع قول روسو : " لننس العقل ولنعتمد على الشعور " فأدرك بعقله الفذ أنه لابد من اختبار كل نظرية على حده لكى يصل الى نظرية صحيحة دقيقة ، وحاول البحث عن عنصر مشترك يضم شتات كل هذه النظريات الجزئية فى وحدة حقيقية متماسكة [4] فتوصل الى أهم كتبه التى غيرت وجه التاريخ الانسانى ، وكانت مثار جدال عنيف الا أنها أيقظت عقول الناس من غفوتها كما أيقظت فلسفة هيوم كنط من سباته العميق كما قال هو نفسه ذات يوم – نذكر فى عجالة أهمها : نقد العقل الخالص (1781) Critique of Pure Reason ، ومقدمة لأية ميتافيزيقا مستقبلة Prolegomena to any Future Metaphysics (1783) ، ونقد العقل العملى Critique of Pratical Reason (1788) والمبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق (1790) Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals ، ونقد الحكم (1790) Critique of judgment ، والسلام الأبوى (1795) Eternal Peace ، والدين فى حدود العقل وحده (1793) Religion within the Limits of Reason alone، هذا بالاضافة الى كتاب آخر ختم به فترة الاعداد والتحصيل والتحليل وبداية فترة النضج وهو : De Muudi Sensibilis Atque Intelligibilis Forma Et Principiis حاول أن يوفق فيه بين ليبتنر ونيوتن خاصة فى المسائل الآتية : هل يوجد عالم معقول بالاضافة الى العالم المحسوس ؟ وإن كان يوجد فهل لنا سبيل الى معرفته ؟ وهل لدينا تصورات لا تشتق من الخبرة الحسية ؟ وإن كانت لدينا فما وظيفتها ؟ هل المكان والزمان نسبيان ذاتيان يصدران عن الذات وان كانا كذلك فكيف نقيم يقين الرياضيات ؟ هل هما مطلقان موضوعيان مستقلان عن الذات استقلالا مطلقا ؟ وان كانا كذلك فكيف نتجنب النتائج المستحيلة المترتبة عنها ؟ [5] .

---

(4) نفس المصدر ، ص 202 .

(5) د/ محمود فهمى زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٨، ص ص 21-20 .

ومن أهم سمات شخصية كنط سعة اطلاعه واحاطته بكتب ونظريات السابقين عليه سواء الفلسفية أو العلمية ، دقيق ومنظم ، ويعد متحدثا بارعا ومغرما بالقصص والنوادر ، جذابا فى محاضراته ، يكره أن يدون الطالب محاضراته ، وكان يقول لطلابه قولته المشهورة : " فكر لنفسك وابحث بنفسك، قف على قدميك ، أنى لا أعلمك فلسفة الفلاسفة لكنى أريد أن أعلمك كيف تتفلسف : . وكان يحذرهم من الأغراق فى الفلسفة النظرية قبل التمكن من تلك الدراسات التجريبية التى كان يعلمهم اياها . وكان متدينا يعتقد بوجود الله تعالى وبوجود القيم الخلقية المطلقة ، وكان معروفا لرجال الحكم، شديد الاهتمام بالأحداث السياسية قراء للصحف . يحترم الواجب ، يفى بوعده [6] .ولم يكن مايعيبه – بحق – غير قطعه لأواصر العلاقات العائلية مع اخوته ففارقهم وعاش مخلصا لفكره وحده فقد كان " يعد نفسه فى الواقع أسمى من أخواته مركزا، وبلغ من قوة شعوره هذا أنه لم ينشط لزيارتهن بعد ذلك أبدا .. ويالها من شائبة تشوه صورته " [7] .

2 – الفلسفة الترنسندنتالية والنقدية

بدأت الفلسفة مع كنط مرحلة جديدة وحاسمة فى تاريخ التفلسف الغربى، ومنه انطلقت المثالية الألمانيةGerman Idealism التى وضع أسسها . ويعدكنط من أعظم مفكرى القرن الثامن عشر والذين كان لهم أعظم الأثر فيما أتوا بعده من فلاسفة ومفكرين بل وأدباء أيضا ، وقد جاءت مرحلة التحول الكوبرنيقى بعد مرحلة الاعداد الأول وتسمى مرحلة ماقبل النقد ، اتجه فيها الى بناء فلسفته النقدية أو المثالثة الترنسندنتالية للتغلب على التعارض التقليدى بين النزعتين العقلية والتجريبية غير أنه وضع لهذا التغلب شروطا قبلية لكل معرفة ممكنة بالتجربة ، وساعد على تعميق ثنائية العالم الى عالم الظواهر وعالم الحقائق أو الأشياء فى ذاتها Das Ding an Sich ، وأظهر نقائض العقل الخالص وحاول حلها ، وركز فى فلسفته العملية على

---

(6) المصدر السابق ، ص ص 23-26 .

(7) هنرى وداناالى توماس ، المصدر السابق ، ص 200 .

فكرة الواجب الأخلاقى المطلق (8) .

أولا - الفلسفة الترنسندنتالية :

والتصق مصطلح الترنسندنتالية Transcendentalism بكنط على الرغم من أنه مصطلح قديم من اللفظ اللاتينى Transcendere بمعنى تجاوز وتعدى وقد ظهر فى القرن السادس عشر ، وكانت المذاهب الاسكولاتية (المدرسية) فى العصور الوسطى تنظر فيما يسمى بالترانسندنتاليات التى تدل على أعم خصائص الوجود مثل الواحد والخير والوجود والأشياء والحق وغيرها ، وكانت هذه الصفات تعتبر - عند المدرسين - متعالية على الحس ، فيتعذر معرفتها وادراكها عن طريق التجربة ، ولا تتكشف للانسان الا عبر الحدس . وان كان فلاسفة العصر الحديث أمثال هوبز وسبينوزا أو غيرهما قد انتقدوا القول بالترانسندنتاليات، ووصموها بالعقم والجدب وعدم الفائدة . ويقال أيضا ان مصطلح الترنسندنتالية (العلو والتجاوز والتعدى) قد عرف منذ أرسطو الذى تحدث عن خصائص الوجود العامة التى أشرت اليها الآن مثل الوحدة والوجود والخير وغيرها كحدود فوق المقولات Categories ، الا أن كنط ضمن المصطلح مدلولا جديدا ، لأنه رأى أن هذا المفهوم لايصح على الوجود ، وعلى العالم الخارجى ، وانما على وعى الانسان ، وعلى قدراته المعرفية والادراكية ، لأن الوعى الترانسندنتالى أو المتعالى وعن " محض " يتساوى لدى كافة الناس ، كما أنه ينطوى على أشكال قبلية apriori بمعنى أنها أشكال سابقة على التجربة ومستقلة عنها ، مثل المكان والزمان ، فهى مقولات فطرية فى وعى الانسان ، وفى عقله ، ولها مهمة غاية فى الأهمية تتمثل فى جعل التجربة ، بل والمعرفة على وجه العموم ، أمرا ممكنا . وهذا أيضا ماقصده كنط من استخدامه لمصطلح ترانسندنتالى بحيث جعله متجاوزا لحدود الوعى الانسانى والعملية المعرفية ، مثل " الشئ فى ذاته ، لذلك جعله كنط خارج اطار التجربة البشرية ، والا تعرض العقل البشرى الذى يحاول

---

(8) د/ عبدالغفار مكاوى ، لم الفلسفة ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، 1981 ، ص 163 .

تجاوز حدود التجربة ويتناول موضوعات مثل حرية الارادة ، وخلود النفس وغيرها ، تعرض لتناقضات تستعصى على الحل أطلق عليها نقائض العقل أو انتينوميات Antonomies [9] ، من هنا يمكن أن نوجز ما أراده كنط من مصطلح الترنسندنتالية " صفة للمعرفة الانسانية بالقياس الى العالم التجريبى . ومن ثم يتحدث عن " المعرفة الترنسندنتالية " التى تعنى تلك المعرفة التى تتضمن شروطا قبلية معينة لحصول الادراك الحسى والمعرفة العلمية ، ويعنى بهذه الشروط مايسميه الصور القبلية للانطباعات الحسية (المكان والزمان) والتصورات القبلية (المقولات) ، تلك الصور والتصورات القبلية ليست مشتقة من الخبرة الحسية لكنها ضرورية لكى تتم خبرتنا الحسية بالعالم التجريبى [10] .

وعندما شرع كنط فى التفلسف (حوالى عام 1750) عاش صراعا فكريا حادا بين المناهج التى بين يديه بين المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى ، بين المنهج التركيبى (المنهج التحليلى ، بين الرياضيات والفلسفة ، بين مبدأ السبب الكافى وقانون العلية ، بين المنطق والواقع ، بين المكان النسبى والمكان المطلق ، بين الانسجام الأزلى والسيال الطبيعى بسبب اصطدام المبادئ الرياضية لنيوتن Newton وميتافيزيقا العقل لليبنتز Leibnitz ، ودافع عنها فولف Wolff [11] لذلك شرع فى محاولته الجادة لاقامة منهج ترنسندنتالى - وربما - كانت محاولته هذه الأولى من نوعها فى الفلسفة الحديثة على الرغم من أن غيره من الفلاسفة المحدثين أمثال بيكون وهوبز وديكارت وليبنتز وهم من علماء المنهج المتحمسين قد حاولوا نفس محاولته ، الا أنهم رضوا بتبنى مناهج فلسفية تحققت بالفعل فى العلوم الخاصة ولم يحاولوا اكتشاف أو ايجاد مناهج جديدة فى مجال البحث الفلسفى

---

(9) المعجم الفلسفى المختصر ، مصدر سابق ، ص 123 .

(10) د/ محمود فهمى زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، ص ص 8-9 .

(11) د/ زكريا ابراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية ، ص 26-27 .

... لقد أوضح كنط أن المنهج فى مجال الفلسفة الترنسندنتالية هو منهج"خاص A Peculiar method " وأنه صاحب هذا المنهج وليس فقط مجرد فيلسوفا مجددا ومنقحا للمناهج السائدة فى مجال العلوم (12) كما أوضح ايضا بما لايدع مجالا للشك أن الفلسفة الترنسندنتالية تعنى أن صور المعرفة يفرضها العقل على معطيات التجربة ، وأن الصور Forms التى تتكون لدينا مستقلة وسابقة على التجربة ، واننا فى نطاقها فقط ندرك المعطيات الحسية باعتبارها أشياء .

ثانيا - الفلسفة النقدية :

عبارة الفلسفة النقدية من وضع كنط نفسه ، وقد أراد بها هدم الميتافيزيقا التقليدية الدوجماطية (الاعتقادية) وارساء دعائم ميتافيزيقا جديدة كعلم له أصوله ومنهجه المحدد وموضوعاته المميزة بحيث يتسم باليقين مثله مثل الرياضيات والمنطق والطبيعة ، فالميتافيزيقا - كما يراها كنط - هى ميل طبيعى فى الانسان لآن النسان لديه رغبة قوية فى اكتساب المعارف والاستزادة منها ومن مناهل العلم والفن (13).

ولكن اقامة الميتافيزيقا كعلم يتطلب من كنط النظر فى الفلسفات الموجودة بين يديه ، ووجد فى نظريات المعرفة العقلية والتجريبية على السواء أخطاء لابد من تجنبها اذا أردنا أن نقيم معرفة صحيحة ، فليبنتز قرر أن وظيفة تلك التصورات تمكننا من معرفة العالم المعقول ، بينما قرر هيوم أن ليس لدينا تصورات قبلية ولا سبيل لدينا لمعرفة العالم المعقول ، بل هى انطباعات حسية impressions ينشأ عنها تصورات تجريبية تكفى لمعرفة العالم المحسوس ، وقد أخطأ كلا منهما فى جانب وأصابا فى جانب آخر ، فقد اصاب ليبنتز فى قوله انه لدينا تصورات قبلية لكنه أخطأ فى تحديد

---

(12) Thilly, Frank, A History of philosophy, George Allen, London 1952, P. 417.

(13) د/ محمود زيدان ، المصدر السابق ، ص ص 43-44-47 .

وظيفتها ، وأصاب هيوم فى أنه ليس لدينا معرفة بالعالم المعقول Intelligible World وأن معرفتنا محدودة بالعالم المحسوس ، لكنه أخطأ فى تقريره كفاية الانطباعات الحسية والتصورات لمعرفة العالم المحسوس " رأى كنط أن ليس لدينا معرفة بالعالم المعقول وأن معرفتنا محدودة بعالم الظواهر ، ولكن لكى نعرف هذا العالم يلزم أن تتعاون الانطباعات الحسية والتصورات القبلية وأن المجال الوحيد لهذه التصورات هو عالم الظاهرات ".(14)

وتقوم الفلسفة النقدية الكنطية بمهمة مزدوجة ، فهى تحاول تبرير العلم الذى استهدف لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية نفسها ، هذا من جانب، ومن جانب آخر محاولة انقاذ الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين ذاتهم ، وذلك عن طريق التخلص من الأخطاء التى وقع فيها التجريبيون مثل اعتقادهم بأنه في وسع بعض ملكات الذهن ادراك الواقع فى ذاته ، والاعتقاد – بعد ذلك – بأن الأشياء التى تمثل أمام ناظرينا يمكن اعتبارها موضوعات قابلة للمعرفة ، وكأن المعرفة بهذا الشكل انما هى وليدة فعل الأشياء فى الذهن لا العكس ، وهو ما ناط به كنط نفسه للقيام به فكانت فعلته هذه ثورة كوبرنيقية فى عالم المعرفة الانسانية عندما أعلن أن المعرفة هى وليدة فعل العقل فى الأشياء لا فعل الأشياء فى العقل ، مما أعطى الريادة للعقل الفعال Understanding لأن يركب هو التجربة لا العكس أيضا . وبهذا قرر كنط أن مهمة العقل تتحدد فى الزام الطبيعة بالاجابة عن أسئلته هو لا أن يجيب هو عن أسئلة الطبيعة (15) .

كما أن مهمة الفلسفة النقدية لم تقتصر على شرح " دستور العقل البشرى " وتحديد معالم المعرفة الانسانية ، بل انها تمتد الى تفسير التصورات القبلية التى تسود مجالى العلم والعمل معا ، وبيان أوجه الترابط أو نسق التسلسل القائم بينها ، وتكوين " نسق كلى " يتألف منها جميعا ،

---

(14) نفس المصدر ، ص 53.

(15) د/ محمد فتحى عبدالله ، الجدل بين أرسطو وكنط (دراسة مقارنة) ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1415 هـ – 1995 م ، ص 201.

مما يعنى أن الفلسفة – كما يراها كنط – ليست نظرية فحسب ، بل هى عملية أيضا ، فالفلسفة النظرية تحدد الذات " أى تعين طبيعتها وتجلى قوانينها للعيان ، بينما تحقق الفلسفة العملية الذات " وبلغة أرسطو تنقل الذات من " القوة " الى " العقل " أو من مجال الفكر الى مجال الفعل ، وبمعنى آخر أصبحت الفلسفة النظرية هى " فلسفة ماهو كائن " أو " علم ميتافيزيقا الطبيعة، بينما أصبحت الفلسفة العملية هى " علم ماينبغى أن يكون What ought to be أو " علم الحرية " (16).

اذن يمكن أن أقول أن الفلسفة النقدية تعنى بمعنى آخر من المعانى وجود أسئلة ملحة تفرض نفسها على العقل البشرى تعد بمثابة مصدر اشكاليات الميتافيزيقا ، والعقل الانسانى لايكتفى بطرح التساؤلات والاشكاليات فقط ، ولكنه – بما لديه من رغبة طبيعية أو نزعة فطرية . يريد أن يتعداها الى اقامة الميتافيزيقا كعلم له أصوله ومنهجه المحدد بل وموضوعاته الخاصة أيضا . الا أن هذه الطبيعة تعتبربمثابة طبيعة " قبلية " أى لاتخضع للتجربة ، وأن بالعقل الانسانى – الذى حباه الله تعالى للانسان – جانب معرفى تصدر عنه التصورات القبلية ، ولكن قضايا الميتايزيقا تعد من النوع التركيبى القبلى والعقل لايستطيع اقامة قضايا ميتايزيقية تركيبية قبلية لأنه محدود القدرة لايستطيع أن يتعدى عالم الظواهر ، أما موضوعات الميتافيزيقا فهى عالم الحقائق وعالم الأشياء فى ذاتها " Things - in - Themselves عالم النومينا Noumena والعقل لايقدر أن يصل اليها لقصوره الظاهر ، ولكن لديه القدرة فقط على الاعتقاد فى وجوده وتبرير هذا الوجود لأسباب خلقية ودينية ، اذن يتبقى لنا جانب واحد فقط من الميتافيزيقا يمكننا الخوض فيه كما نشاء وتشاء لنا قدرتنا البحثية جميعا يختص بعالم الظواهر ، عالم الواقع المشخص المحسوس ويسميه كنط بميتافيزيقا الخبرة Experience (17).

ونضيف أخيرا أن الفلسفة النقدية Critical Philosophy تعنى كما أرادها كنط نقد قدرة العقل الانسانى ، وبيان حدوده بمعنى أن حدود العقل الانسانى

---

(16) المصدر السابق ، ص 202.

(17) د/ محمود زيدان ، المصدر السابق ، ص ص 72 - 73 .

ليست حدودا مطلقة يصول فيها العقل ويجول دون قيود ، ولكنه - أى العقل- قادر على منحنا معرفة ممكنة فقط ، أما ميله نحو معارف غير ممكنة أى معارف لاتخضع لحدوده فتختص بها الميتايزيقا ، فالنقد هنا يقصد به اختبار لقدرة العقل من أجل معرفة مدى هذه القدرة على تحصيل المعرفة وتمحيص لقواه المختلفة وادراك لحدوده ومداه .

كما أنه فى ثنايا الفلسفة النقدية المتشعبة يرى النقاد أن كنط يعتقد أن المثالثة مجرد لغة أو نظرة تفسيرية لاتؤثر فى الواقع الحى كما نتعامل معه عمليا ، بالاضافة الى أن الفلسفة الترنسندنتالية تبحث فى " شروط امكان المعرفة " ومعنى ذلك أنها لاتبحث فى محتواها وكيف يكون ، بل فى شكلها أو شروطها المؤدية اليها ، فالمنضدة التى أكتب عليها الان تظل هى هى سواء أنظرت اليها من وجهة النظر الطبيعية أو المثالثة أو الترنسندنتالية ، وفهمى وتصرفى بازائها لايتأثر اطلاقا بسبب هذه النظرة أو تلك ، ولكن كل ماهنالك فان اللغة المستخدمة والتى فسرتها هى التى ستتغير وليس الشئ نفسه . " وأكد كنط ذاته أن مثاليته لاتؤثر فى وجود الأشياء ، ولاتؤدى الى القول بأن الطبيعة كلها خداع شامل ، بل تؤكد فقط أن تمثلنا الحسى للأشياء يتم عن طريق الزمان والمكان ، وهى مجرد طرق للتمثل (التصور) ، لاأشياء ، أو تحديدات كامنة فى الأشياء ذاتها (18) .

فكل ماتؤدى اليه مثالية كنط هو الحديث عن الأشياء الخارجية بلغة "الظواهر" و " صور الحساسية أو الذهن " بدلا من لغة الأشياء فى ذاتها أو الوجود خارج الذهن . ويقول كنط فى كتابه المذكور " البروليجومينا " :

" فقبل الآن كان الفرض السائد هو أن معرفتنا ينبغى أن تطابق الأشياء ولكن كل محاولة لتوسيع نطاق معرفتنا بالأشياء عن طريق ايجاد شئ متعلق

---

(18) انظر: Kant, Prolegomena to any Future Metaphysics that will be able to present itself as a science, trans. by P.Lucas, Manchester University press, 3rd. impression, 1962, P.13, Note 3.

وأيضا : د/ فؤاد زكريا ، نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للانسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1977 ، ص 152 .

بها " قبليا " بواسطة التصورات ، كانت تنتهى على أساس هذا الفرض الى الاخفاق . لذا كان من واجبنا أن نرى إن كنا نحرز نجاحا أعظم فى ميدان (مجال) الميتافيزيقا اذا افترضنا أن الأشياء ينبغى أن تتفق مع معرفتنا (19).

ويرى الدكتور فؤاد زكريا أن كنط قدم لنا فرضا تفسيريا محضا لايغير من محتوى المعرفة على الاطلاق ، وقد حرص أشد الحرص على اخفاء نزعته المثالثة ، بل حاول نقد المثالثة المادية " بنوعيها : الاشكالية Problematic والتوكيدية أو الاعتقادية Dogmatic ويؤكد أن وجود الموضوعات الخارجية أمر لاسبيل الى الشك فيه بشرط أن تفهم باعتبارها " ظواهر لا أشياء فى ذاتها وأنه لابد من نفسيرها من خلال " لغة الظواهر " لا " الأشياء فى ذاتها ". واعتبر كنط فلسفته نوع من المثالية الترنسندنتالية أو النقدية ، وهو مذهب أكد فيه مثالية " شروط المعرفة " ويدع كل شئ على ماهو عليه بشرط أن يفهم من خلال شروط المعرفة المثالية هذه (20) .

3 – اشكالية المعرفة عند كنط

ورث كنط تركة فلسفية مثقلة خلال القرن الثامن عشر فكان بين يديه تراث النزعة العقلية Rationalism التى جعلت للعقل سلطانا مبينا ، وكلمة عليا ، ولم تجعل له حدودا يقف عندها أو عوائق تعرقل فتوحاته المعرفية ، بل هو قادر على كل شئ فى مجال الفكر والعلم يفكر ويستدل ويستنبط ويستنتج ويقيم نظرياته المعرفية على أسس من اختراعه ، ويفكر فى الميتافيزيقا دون خوف أو وجل، يخوض فى موضوعاتها خوض البطل الجاسور الذى لايخشى من أخطار الميتافيزيقا ولا من دروبها الوعرة ، أو نقد أعدائها . كذلك وجد بين يديه تراث النزعة التجريبية التى ألغت سلطان العقل وجعلته فى رتبة أقل ومنحت الحواس كافة الصلاحيات للمعرفة والبرهنة فكانت الحواس ملكات مسيطرات على جميع منافذ المعرفة ، ومن فقد احداها فقد المعرفة المقابلة لها ، ثم يأتى دور العقل فى المقام الثانى بحيث يليها فى الأهمية . ولكن عندما خاض أصحاب الاتجاه التجريبى

(19) Kant, op. cit., P. 36.

(20) Ibid., PP.154-155

اشكاليات الفلسفة واعتركوا دروبها ومسالكها وجدوا أنفسهم أمام نزعة شكية سببها الاعتماد على الحواس أشبه بخيوط العنكبوت يصعب الفكاك منها ، أو التنصل من خيوطها القوية فاستسلموا لها راضين بما وصلوا اليه ، وان كانوا لايملكون الوصول الى اليقين بسبب سياج الشك ، فوقفوا حائرين أمام اشكاليات الفلسفة .

وحاول كنط أن يصلح ما أخذه هؤلاء العقليين أولئك من التجريبيين حتى أن يقدم نظرية معرفية علمية على التوازن بين المذاهب والاتجاهات وتتخط المصاعب التى وضع يده عليها عند هؤلاء وأولئك تحتكم الى ملكة النقد " على الرغم من أن أية نظرية تحاول تنمية مثل هذه النظرية المعرفية لن تستطيع أن توضع فى قضايا زمنية ، الا أننا يمكننا أن نلاحظ أنه يوجد مشكله زمنية مستعصية معاصرة وضعها العلماء بحيث تدور حول الفيزياء النووية Nuclear Physics والفيزياء الفلكية Astrophysics تتناول الاشياء والمسافات مهما صغرت أم عظمت فقد أثبتت القواعد المنهجية للذوق العام أو الحس المشترك المستخدمة فى مجال نظريات المعرفة فى الماضى أنها لم تعدالقواعد المناسبة (21) .

فلقد أدرك كنط بثاقب نظرية ضرورة ايجاد منهجا جديدا يحاول أن يوفق بين النزعين العقلية والتجريبية أو أن يقوم بتركيب جديد بينهما " فقد أدرك كنط سبب أهمية المعرفة العلمية فى عصره والذى كان حصيلة كل من الملاحظة Observation والفكر Thought معا ، فضلا عن أن عناصر النزعتين العقلية والتجريبية لم تعد معقولة أو مقبولة دون الأخرى (22) .

ويذكرنا موقف كنط هنا بموقف أرسطو من قبل عندما قام بتحليل عناصر التجربة الى عنصرين أحدهما مادى Material والأخرى صورى Formalوكل منهما تضمن عناصر تجريبية وأخرى عقلية فاستبدل كنط

---

(21) Ackermann, Robert, Theories of Knowledge, TATA McGraw-Hill Publishing Company Ltd, Bombay-New Delhi, 1965, PP. 217-218.

(22) Ibid., P. 218

بهما عنصرين اخرين وقال أن الخبرة (التجريبية) لن تكون ذات معنى دون أن يكون لها عناصر قبلية apriori وعناصر بعدية Aposteriori ، فكان تصور كنط هذا هو الذى يقوم على أساس التفاعل بين الخبرة وبين الفكر وهو اسهام كنط الكبير فى مجال نظرية المعرفة [23]. وقد كانت المعرفة عند اليونان معرفة وجودية خاصة لدى ارسطو الذى تأثر به كنط وعلى وجه الخصوص حين وضع أرسطو مقولاته ليرتب على أساسها الاشياء ويضع خصائصها كان ذاتيا ، ثم أصبحت المعرفة فى الفلسفة الحديثة تصورية أو مثالية انتقلت من التصورية الذاتية التى يمثلها ديكارت الى التصويرية العلمية أو النقدية كما يمثلها كنط . فاذا كانت المعرفة عند ديكارت قد اخضعت العالم الخارجى الى حكم الذات أوالأنا المفكر ، فقد أخضعها كنط الى حكم العلم فكانت مقولات كنط صورية من ناحية ومادية فى الحس من ناحية أخرى ، حتى أصبحت مشكلة المعرفة هى " مشكلة ادراك "أو مشكلة العقل والتصورات العقلية .

وحاول كل من جون لوك وديفيد هيوم من خلال مذهبهما التجريبى فحص مصادر المعرفة الانسانية والكشف عن ردود فعل العقل الانسانى وقدراته فكان اتجاههما اتجاها سيكولوجيا يقوم بتحليل عمليات الحسى والفكر ورد الافكار المركبة الى أفكار بسيطة تعتبر هى الأصل والمصدر الاساسى للمعرفة ، وكان ديكارت قد سبقهما الى رد المعرفة الى الافكار الفطرية فى العقل يولد بها الانسان وكأنه يحيى نظرية المثل الافلاطونية بطريقة أكثر حداثه ومنطقية ؛ لذلك أثر كنط أن يبدأ المعرفة من مصادر يقينية يقينا مطلقا ووجد هذا اليقين فى الرياضيات والعلوم الطبيعية ، وهى معرفة لا تخضع للتفسير السيكولوجى الذى رفضه لدى التجريبيين الانجليز . ولكى ندرك نظرية كنط فى المعرفة فيجب تحديد وفحص قوى العقل الثلاث وهى قوى أولية رتبها على النحو التالى : الادراك وفعل الادارة والشعور فكان كتاب " نقد العقل الخالص " Critique of pure reason هو موضوع الادراك ، بينما كتاب "نقد العقل العملى " Critique of practical Reason هو

(23) Ibid., p. 218

موضـــوع الادارة ، بينمـا كـان الشعـور هـو موضـوع كتـاب نقـد الحكـم Critique of Judgment ، وما يهمنا هنا موضوع الكتاب الاول : نقد العقل الخاص " أى : الادارك الذى تتم به المعرفة وبدونه لا تتم [24] .

ويعنى كنط بعبـارة " العقل الخـالص " Pure Reason تلـك الملكـة Faculty التى يحاول بها العقـل أن يطبـق الصـور الفطريـة innate forms والمقولات فى مجالات تخلو من الخبرات (التجـارب) الحسية Sensuous experience . وقد أدى هذا النوع مـن التفكير الـى دخـول كنـط فـى مجـال الجـدل الـذى يسـاعد علـى اكتسـاب معرفـة تتسـم بـالوحدة الكليـة comprehensive unity ، وبالاضـافة الـى أننـا لا نستطيع احـراز أى تقـدم عندما نحاول استخدام المقولات فى تكوين افكار عقلية كليـة مثلمـا فـى مجـال علم النفـس والعـالم واللـه تعـالى لأنهـا أفكـار لا تدخـل ضمـن نطـاق التجربـة الانسانية يتضاءل دونها العقل . وعندئذ نـدرك أهميـة الجـدل الترنسـند نتـالى فى تبيان حدود المعرفة الانسانية وبالتالى يفتح أمامنا الطريق نحو " نقد العقـد العملى " ومصادراته الجوهرية عن الله تعالى والحرية والخلود المؤسسة على أساس الايمان الاخلاقى Moral Faith [25] .

وبدأ كنـط بحثـه فـى اشـكالية المعرفـة بفحص العلاقـة بين المعرفـة والوجود وهى لب الاشـكالية منذ بدايـة الحيـاة الانسـانية بوجـه عـام ، وبدايـة الفلسفة والمذاهب الغربية خاصـة لـدى اليونـان ، ولـدى السوفسـطائيين بوجـه أخص ، يوضع كنط أمامنا نموذجا لمعرفة يقينية يقبلها العقل دون تردد وهـى المعرفة الرياضية والمعرفة الطبيعية ، كما يضع نموذجا آخر لمعرفة غيــــر يقينية لا تقبلها معظم العقول البشريـــة بـل تخـتلف فـى شكلهـا ووسـائلهـا

---

(24) د/ محمد على أبوريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الرابع ، الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1996 ، ص 229 .

(25) Wright, William Kelly, Ahistory of modern Philosophy, The Macmillan company, New York 1946, First impression 1941, pp. 274-275

ومراميها وهى المعرفة الميتافيزيقية التقليدية [26] .

ويشرح كنط محاولته التوفيقية بين النظريتين المتعارضتين فى مصادر المعرفة وحدودها فى " المدخل " Introduction الذى كتبه فى بداية كتابه " نقد العقل الخالص ، وتبين فيه هدفه النقدى وملخصه كما يأتى :-

" تبدأ كل معرفتنا بلا شك من الخبرة [*] ، حصول الانطباعات الحسية فينا نتيجة تأثر حواسنا بالاشياء الواقعية الخارجية ، لأنه كيف يجب أن تستيقظ ملكة معرفتنا وتؤدى عليها ما لم تؤثر الاشياء ذاتها على حواسنا فتحدث فينا تمثلات (تصورات) Representations ومن ثم تدفع عقلنا الفعال understanding الى المقارنة بين هذه التمثلات أو التصورات ، ومن ثم جمعها بعضها الى بعض أو فصلها بعضها عن البعض الاخر مما يؤلف " العقل الفعال " من المادة الخام ، لتلك الانطباعات الحسية Sensible impressions معرفة بالاشياء ، وما نسميها خبرة (بمعنى ادراكى لشئ ما بحيث يتضمن حصول الانطباعات بالاضافة الى عناصر أخرى يطبعها العقل من ذاته عليها ، ليس لدينا اذن معرفة سابقة سبقا زمنيا على الخبرة ، لا يلزم أنها مشتقة جميعا من الخبرة ، لأن من الممكن أن تتألف معرفتنا - حتى التجريبية منها - مما نستقبله من انطباعات ومما تضيفه ملكة معرفتنا من ذاتها (وما الانطباعات الحسية سوى مثيرا Occasion لتلك الاضافة ، فاذا كانت ملكة المعرفة تقوم بهذه الاضافة فقد نستطيع تمييزها من المادة الخام حتى نتدرب على فصلها بكثير من الانتباه [27] .

يعلم الكثيرون منا أن كنط بدأ حياته الفلسفية فيلسوفا اعتقاديا أى دوجما طيقيا Dogmatic بمعنى أنه بدأ باثبات قيمة العقل والايمان بقدرته

---

(26) د/ أبو ريان ، مصدر سابق ، ص 230 .

(*) استخدمت كلمة خبرة Experience بمعنيين مختلفين استخدمهما كنط فى النص السابق دون تمييز ، وهى ١- حصول الانطباعات الحسية فينا نتيجة تأثر حواسنا بالاشياء الخارجية ٢- ادراكى لشئ ما بحيث يتضمن حصول الانطباعات بالاضافة الى عناصر أخرى يطبعها العقل من ذاته عليها .

(27) د/ محمود زيدان ، المصدر السابق ، ص ص 53 -54 .

على المعرفة وامكان الوصول الى اليقين certainty ، كما أنه يرى أن العلم الانسانى لا يقف عند حد ، بل ويؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل الى اليقين [28] . ولكنه لم يظل هكذا حتى نهاية حياته فقد أتى هيوم وأيقظه من سباته العميق عندما قرأ عبارته الشهيرة : " اذا تناولنا أى كتاب فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقيا المدرسية على سبيل المثال ، فنحن نتساءل ؛ هل يحوى الكتاب استدلالا مجردا يتعلق بالكم أو العدد ؛ لا ، هل يحوى استدلالا تجريبيا يتعلق بأمور الواقع والوجود الواقعى المحسوس ؟ لا . اذن اقذفه فى النار لأنه لا يحوى الا على سفسطة وعبارات مضطربة " .[29]

ولكن برغم أن كنط استفاد من عبارة هيوم الا انه لم ينضم الى مؤيديه ولم ينهج نهجه كاملا ويصبح فيلسوفا تجريبيا خالصا على غرار لوك وهيوم ، بل لقد نظر فى أقوال العقليين أيضا ورأى أنهم يقولون بتصورات ومبادئ . يولد بها الانسان فتنشأ من العقل ذاته خاصة اذا تعرض للخبرة ، فأجبه قولهم الا أنه لم يكن أحد اتباع ديكارت أو ليبينز ، بل أخذ من هؤلاء وأولئك وقال بأن هذه التصورات والمبادئ موجودة بالفعل فى العقل ولكنها ليست فطرية بل هى مجرد استعدادات فى العقل .. Disposition in Reason تحتاج الى المثير الذى يحركها ، وهذا المثير لا يأتى الا من الواقع الخارجى أى من العالم الحسى ، فيستطيع بها معا والتصورات والمبادئ العقلية والاحساسات ، أن يعرف الاشياء الواقعية والظواهر الحسية الملموسة لا الاشياء فى ذاتها [30] .

اذن لم يتفق كنط مع التجريبيين كل الاتفاق فى أن مصدر المعرفة الانسانية الاحساس والمعطيات الحسية ، بل رأى أنه لابد من أن توازرها شروط قبلية لا يمكن تفسيرها فى ضوء معطيات الاتجاه التجريبى فقط ،

---

(28) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، الفقرة 462 ، ص 85 .

(29) Hume, David, " inquiry concerning Human under standing, ed. by L.A. Selby Bigge, 2nd edition , Oxford, 1902, p 165

(30) Copleston . Fredrick, A History of philosophy, image books, vol 6, Part II, New york, 1960, p 24

فالاشياء التى تصل الى عقلنا لا بد لها من المرور علـى الوعـى حتـى يتحقق التعاون المنتظر بين العقل والحس على اختلاف طبيعة كل منهما [31] .

وبالنظر فى العمليات الفكرية عند كنط نجد أنها تكشف لنا عـن وحـدة ثابته مستمرة فى العقل ، وهـذه الوحـدة تكشـف بالتـالى عـن أفعـال النفـس أى تكشف عن وجود " الانا " Ego ، والنفس عند كنط ليست جوهريا مستقلا عن البدن كما هى عند ديكارت بل هلى وحدة العقل واستمرار عملـه فـى مواجهـة موضوعات المعرفة " . فهناك استمرار للمعانى والمقولات فى العقل تسمح لنا بأن نتعرف على أنفسنا بين الأمس واليوم .. وتمثـل وظـائف النفس الثـلاث : الحدس والذاكرة والقدرة على تمييز التصـورات مـا يسـمى الوحـدة التركيبيـة بالادراك " .[32]

ويفرق كنط فى فلسفة دائرة البحث المعرفى بين العقل النظرى والعقل العملـى فـالاول يطبـق مبادئـه أى صيغـة المعرفيـة القبليـة علـى موضوعـات مختلفة عندما تدركها الحـواس ، ومـن ثـم يجـب أن نبحـث عمـا اذا كـان مـن الممكن أن يصدر هذا العقـل أحكامـا علـى موضوعـات مغـايرة لـه بسـبب مـا ينطوى عليه من شتى المبادئ العقلية المحضة للمعرفة النظرية ، فى حين أن العقل العملـى يتضمـن المبـادئ التـى تحـدد وتـلزم -قبلتـه - كـل فعـل لأنـه يستخرج موضوعاته من نفسه لا لكى يعرفها بل لكى يحقق الموضوع وينتقـل به الى العمل خاصة فى مجال الاخلاق التى تعتبر لديه مجموعة مـن القواعـد الضروريـة الكليـة التـى تنظـم سـائر افعالنـا المسـتخلصة مـن مبـادئ قبليـة محضة[33] .

---

(31) Ibid., pp. 25-26.

(32) للمؤلف انظر كتاب : مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى ، دار النهضة العربية - بيروت الطبعة الاولى 1993 ، ص 117 .

وأيضا د/ محمد على أبو ريان ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 193 .

(33) انظر : - د/ ابو ريان - المصدر السابق ، ص 244 .

- د/ ابراهيم مصطفى ، المصدر السابق ، ص ص 118-119 .

د/ محمد فتحى - الجدل بين ارسطو وكنط ، ص ص 202-203 .

4- عناصر اشكالية المعرفة :

ان لدراسة فلسفة كنط بوجه عام ونظريته فى المعرفة بوجه خاص أهمية كبيرة للعقل الانسانى ، وتكمن هذه الاهمية فى جانبين أحدهما يتمثل فى فائدتها التاريخية ، والاخرى فى فائدتها الفعلية وتتمثل فى اثراء معرفة العقل فضلا عما بها من رياضة عقلية ممتازة على ما يقول اميل بوترو Emile Boutroux (1845-1921 م) . فإذا نظرنا الى اشكالية المعرفة الكنطية وجدنا أنها تحتوى عدة عناصر نجملها فيما يلى :

أولا : المنهج الكنطى :

استخدم كنط فى دراسته المعرفية منهج " التحليل الميتافيزيقى " Metaphisical Analysis جمع فيه بين المنهج الميتافيزيقى الخالص ، والمنهج التجريبى الخالص فى بوتقة واحدة ؛ لأن التجربة المعرفية هى نقطة البداية فى صرح المعرفة الانسانية ككل ، ثم يقوم التحليل الميتافيزيقى بتحليل المعطيات الى عناصر مثلما نرى فى التحليل الكيميائى الذى يتم فييه تحليل الماء الى عنصرية الاكسجين والايدروجين بنسبة 1:2 دون لمسهما، وكذلك فى مجال المعرفة نقوم بتحليلها الى عنصريها الاساسيين وهى المادة والصورة ، -وهى استعارة ارسطية - ويقصد كنط الصورة بمعنى ملكتنا العارفة حيث ميز فيها بين " العقل الفعال " . understanding وبين الحساسية Sensibility ثم ميز فى العقل الفعال بين تطبيق هذه الملكة فى مجال التجربة الظاهرة ، وبين الموضوعات التى تتجاوز أو تعلو على التجربة (أى الموضوعات الترنسندنتالية) ليصل الى معنى العقل بالمعنى الدقيق Reason أو ليصل الى كنه الفارق بين الظواهر والاشياء فى ذاتها ، كل هذه التحليلات الكنطية تتم دون لمس عناصرها مثلما يتم فى عملية التحليل الكيميائى [34] .

ولقد وضع كنط - ضمن ما وضع - نصب عينيه التفرقة بين المعارف القبلية وبين قيمتها أو قل بين ما هو كائن quaestio facti وبين

---

(34) اميل بوترو ، فلسفة كنط ، ترجمة د/ عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1972 ، ص 25 .

ما ينبغي أن يكون quaestio Juris وحتى يتمكن من حل هاتين الاشكاليتين استخدم أولا المنهج الفرضي Hypothesis Method حتى يبدأ من الواقع الخارجي والتجربة المعاشة ، فيتوصل بذلك إلى وجود معرفة قبلية في الرياضيات والعلوم الطبيعية physics واستنتج منها " أن موافقة الفكر للاشياء التي تقع خارج الفكر ، تلك الموافقة التي يصعب تفسيرها ما دمنا نعتبر الفكر معدودا على قد الأشياء " (35) . والمعرفة القبلية التي قصدها كنط تفيد أن الأشياء موجودة وجودا شموليا أو كليا universal وضروريا Necessarily ، بمعنى أن هناك علاقة بين هذا النوع من القضايا وبين طبيعة الذهن وأن هذه العلاقة جوهرية وضرورية ، وأطلق كنط على عملية البحث في هذه النقطة اسم الاستنباط الميتافيزيقي للصور والتصورات معا ، وهما عنصري أو مقولتي المكان والزمان من جهة ، والجوهر والعلية والفعل المتبادل من جهة أخرى . وعندئذ يأخذ كنط بمنهج آخر غير المنهج الافتراضي ألا وهو المنهج البرهاني Apodictic Method ثانيا ليبين العلاقة بين عناصر التمثلات أو التصورات التي تكون بين ثنايا الحساسية الصورية وبين طبيعة التصورات ذاتها إلتي تعتبر سدى الفهم الصوري ولحاها مما جعله يتوصل من هذه الدراسة المستفيضة إلى ما أسماه كنط " بالنقائض Antinomies وبها يتم دحض الواقعية الترنسندنتالية واقامة بناء المثالية الترنسندنتاليه الكنطية أحد مفاخرة وعلاماته البارزة في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث (36) .

مما سبق يتبين أن كنط لم يلتزم بمنهج واحد فلم ينهج نهجا واحدا في جميع مراحل بحثه لاعتقاده الجازم بضرورة تغيير المنهج والاسلوب الذي يتناول به كل مرحلة من مراحله وكل جزء من أجزائه مما جعله منهجا متعدد المراحل دفع اميل بوترو–أحد دارسي فلسفة كنط –الى القول بأن كنط أقام قضية يحاكم فيها" العقل المنطقي" أو "العقل الترنسندنتالي" وإن كان يعتقد بأن العقل المنطقي يجب أن يكون فوق مستوى أية محاكمة بسبب أهم

(35) المصدر السابق ، ص 26 .

(36) المصدر السابق ، ص 27 .

مبادئ الفكر الأساسية وهو مبدأ عدم التناقض Non- contradictory .

بقى لنا أن نقول هنا أن كنط اذ يدرس المعرفة يفترض فى نفس الوقت وعلى نفس المستوى الوجود افتراضا ثم يزوده بالوقائع المتنوعة التى لا يستطيع أن يتصور الحدس والفكر بدونها فهناك علاقات قربى ونسب بين الوجود وبين أذهاننا لأنه من غير المنطقى ولا المعقول أن نفصل بين المادة وصورتها إلا افتراضا نظريا لمجرد تسهيل الدراسة فقط أى دراسة المعرفة والوجود أو الذهن والواقع أو المادة والصورة ، وفى نفس الوقت نعتقد أيضا أنه فصل تعسفى ، وفى البدء كانت وحدة الفكر والفعل معا.[37] .

هذا ولم يكن استخدام كنط لهذه المناهج المتعددة كل فى وضعه الصحيح قائما على فكرة عمياء بل كان يقصد استخدامها حيث استخدمها فى اطار منهج واحد هو المنهج النقدى الكنطى الذى قصد به كنط التوفيق بين المذاهب المتعارضة وايجاد منهج آخر يستبدل المناهج السابقة أو على الأقل يحتويها وبذلك حقق كنط ثورة كوبرنيقية فى مجال المنهج النقدى ، أقل هى ثورة تصحيحية للمناهج والاوضاع المستخدمة فى مجال العلم والمعرفة ، بحيث تضع الانسان فى المكان اللائق به فى هذا العالم . فالانسان لا يحيا فى هذا العالم كموضوع أو شئ من الاشياء تتحكم فيه قوانين الطبيعة وتسيره بل لكى ينظم الانسان العالم ويخضعه لعلمه وعقله . وبينت ثورة كنط الكوبرنيقية أو التصحيحية أو التوفيقية وكلها صفات تصف ثورته الفلسفية والفكرية ، نقول بينت هذه الثورة الفكرية انغلاق عالم الاشياء فى ذاتها أمام الفكر ، وجعلت عالم الظواهر هو العالم الممكن القائم على التجربة المباشرة وهو العالم المفتوح كالكتاب أمام العقل الانسانى [38] .

ثانيا : العلم الرياضى :

تبدأ المعرفة الكنطية بالتجربة ومن التجربة Erfahrung

---

(37) المصدر السابق ، ص 29 بتصرف .

(38) د/ نازلى اسماعيل حسين ، الفلسفة الالمانية ، عين شمس ، القاهرة ، 1990 ، ص 180 بتصرف .

Experience/ كنقطة بدء لابد منها " لأن ما ينبه الملكة العارفة الكامنة فينا إنما هو الموضوعات التى تؤثر على حواسنا ، فتولد فى أذهاننا بعض التمثلات (التصورات) Representations أو تبعث قوانا العاقلة على تحقيق بعض أوجه النشاط . ولكن على الرغم من أن كل معارفنا انما تبدأ بالتجربة ، الا أن هذا لا يعنى أن تكون كل معارفنا مستخلصة بالضرورة من التجربة " [39] .

ولكن هل كل معارفنا تجريبية مصدرها الاساسى التجربة والواقع الخارجى المعاش ؟

الاجابة القطعية تقول لا .. ليست كل معارفنا معارف تجريبية تبدأ من منبع التجربة الثرى ، ولكن هناك معارف قبلية مستقلة عن التجربة ، وهى معارف كلية ضرورية لا تحتمل الظن أو الشك أو التردد فتصبح احتمالية ، هذه المعارف الكلية الضرورية الصادقة صدقا مطلقا هى القضايا الرياضية ، وتعتبر المعارف الأولية بمثابة شروط ضرورية أو استعدادات قائمة فى الذهن .. ويدخل العلم الرياضى ضمن المعرفة العلمية التى تقوم على مجموعة من الاحكام المحتملة الصدق أو الكذب ، والاحكام اما تحليلية مثل كل أ هى ب أو أن الاجسام ممتدة بحيث لا يضيف المحمول جديدا الى الموضوع ويعتمد على قانون الهوية وبالتالى فهى أحكام أولية سابقة على التجربة . وإما أحكام تركيبية تقوم على تأليف جديد بين المحمول والموضوع مثل " كل الاجسام ثقيلة " وتعتمد على التجربة من أجل توسيع المعرفة وتقريب الافكار .. وبالتالى أدت الاحكام التحليلية والتركيبية الكنطية الى رفض تفسير كل من العقليين والتجريبيين معا لنوع الحكم الذى يقوم عليه العلم [40] .

ولا شك أن أحكام الرياضيات بل والعلوم الطبيعية أيضا أحكام تركيبية موضوعية أولية مثلما نقول فى الهندسة Geometry ان الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين " فالمحمول هنا ليس متضمنا فى الموضوع ، فهما

---

(39) د/ زكريا ابراهيم ، مصدر سابق ، ص 63 .

(40) المصدر السابق ، ص ص 64-66 .

متخارجان ، الموضوع يرجع الى الكيفية والمحمول يرجع الى الكمية والاضافة وذلك ما تقوله أيضا فى العلوم الطبيعية خاصة عندما ننظر فى قانون " حفظ المادة " conservation of matter الذى يرى أن المادة تظل ثابتة على الرغم مما يطرأ عليها عن تغير فى الاشكال مع بقاء مادتها الاصلية مثل الشمعة ، فهناك شقان شق يختص بالتجربة الحسية وهى كمية المادة وثباتها ، وشق يختص بالفكر الحاصل على صيغ أو معان تربط بين الحس والفكر ، أو بين الشكل و المضمون وهى ما نسميه بالصفات الثانوية primary qualities [41] .

وتنقسم الاحكام التركيبية الى قسمين أساسيين هما :

أ- أحكام تركيبية ذاتيه هى أحكام الاحساس وتعبر عن حالة شعورية ذاتية خاصة كقولنا : إن السكر حلو المذاق أو أن الثلج بارد الملمس .

ب- أحكام تركيبية موضوعية أو أحكام التجربة ، وتعبر عن علاقة كلية ضرورية بين الموضوع والمحمول ، ليس للذات دخل بها فهى موضوعية غير ذاتية ، ومن هذا النوع تتألف قضايا العلوم المختلفة ، وهى التى تشكل البنية الاساسية لليقين الرياضى والطبيعى " [42] .

ولقد نشر كنط بحثا عام 1764 كان بمثابة مقدمة لابد منها لظهور مؤلفه الاساسى " نقد العقل الخالص " بعده بعدة سنوات ، وقد ظهر هذا البحث بعنوان " دراسة فى بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعى والأخلاق " بيَن فيه الفارق الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا ، فالاولى لا تهتم بالعلاقة القائمة بين المفهوم وموضوعه ، لأن الموضوع لديها يهتم بإنشاء العقل فهو موضوع مركب بمقتضى علاقه تعسفية تستند الى التصور الواضح وحده دون سواه . وأما بالنسبة للميتافيزيقا ، فالمهم أن نفهم موضوعا واقعيا ، وتكمن المشكلة فى فهم الصلة الموجودة بين مفاهيمنا وبين ذلك الموضوع ، وأدى هذا الفارق الى اختلاف المنهج المستخدم فى كل منهما : فالرياضيات

---

(41) د/ أبو ريان ، الفلسفة الحديثة ، ص ص 231-232 .

(42) المصدر السابق ، ص 231 .

تستخدم المنهج التركيبى ، بينما تستخدم الميتافيزيقا المنهج التحليلى وهذا هو الخلاف بين كنط وهيوم ، واعتقد كنط فى هذه المرحلة المبكرة من حياته الفلسفية استحالة قيام ميتافيزيقا أولية تستند الى الواقع الحى أو التجربة المعاشة . ومن النظر فى هذا البحث يتضح لنا وجود بذور الفلسفة النقدية فى جميع مراحل تطوره الفكرى والروحى ، مما يعنى أن الروح النقدية لديه لم تنشأ دفعة واحدة أو طفرة فى عقله بل تطورت ونضجت على مهل وبتؤدة نتيجة إعمال الفكر ومداومة البحث والفحص والتقصى والتأمل ، لذلك يمكن القول أن تقسيم مراحل تطور كنط الفكرى والروحى الى مراحل ثلاث – كما يحلو للبعض تقسيمها – مرحلة اعتقادية تأثر فيها بڤولف ومرحلة شكية تأثر فيها بهيوم ومرحلة نقدية جاءت كرد فعل يناوئ المرحلتين السابقتين ليس صحيحا كل الصحة بل هو عار من الصحة كما ثبت من البحث [43] .

ثالثا : العلم الطبيعى :

يدور العلم الطبيعى عند كنط حول التساؤل الذى طرحه فى مؤلفاته خاصة " نقد العقل الخالص " وهو : كيف يمكننا أن نعرف بطريقة أولية أو قبلية أن ثمة تطابقا ضروريا للاشياء مع بعض القوانين ؟

يذكر كنط أن هناك شروطا أو قوانين عامة اذا خضعت لها الطبيعة أصبحت المعرفة ممكنة ، وصار فى وسعنا أن نحدد امكانية وجود الاشياء باعتبارها موضوعات للتجربة [44] . وعندئذ يفرق كنط بين أحكام الادراك الحسى وأحكام التجربة ، الأولى تقوم على الترابط المنطقى للادراكات الحسية فى الذات المفكرة ، دونما حاجة ملحة الى أى مفهوم محض من قبل الفهم أو الذهن . أما الثانية فهى تتطلب الى جانب التمثل الحدسى الحسى مفاهيم خاصة تكسب أحكام التجربة قيمة موضوعية كلية وضرورية تصدق صدقا عاما عليها .

وكان كنط يعتقد اعتقادا راسخا فى علم الطبيعة النيوتونى خاصة

---

(43) د/ زكريا ابراهيم ، المصدر السابق ، ص ص 41-42 بتصرف كبير .

(44) نفس المصدر ، ص 77 .

تصوره للزمان والمكان ، فقد كان نيوتن يعتقد اعتقادا جازما بانفصال المكان والزمان عن بعضهما البعض انفصالا تاما ، وأن للمكان ابعاد ثلاثة لا أربعة كما رأى علماء الطبيعة من بعده ، كما أن نظرية النسبية اثبتت أنه لا انفصال بين المكان والزمان ، ولا توجد حادثات زمانية الا وهى مكانية أو ذات ابعاد مكانية ولا توجد حادثات مكانية الا وهى زمانية أو ذات أبعاد زمانية . فالمكان والزمان اذا نظرنا اليهما باعتبارهما حدسان قبليان دخلا ضمن علم الرياضيات البحتة الذى تساءل عنه كنط : كيف يكون علم الرياضيات البحتة ممكنا ، وإذا نظرنا إليهما باعتبارهما حدسان تجريبيان فانهما يدخلان ضمن علم الطبيعة الذى تساءل عنه كنط أيضا : كيف يكون علم الطبيعة ممكنا ، كما أن قضايا الزمان والمكان فى علم الرياضيات صدقها صدقا ضروريا لأنها قضايا غير مستمدة من الخبرة الحسية ، بينما صدق هذه القضايا فى علم الطبيعة ممكن أو احتمالى لأنها مستمدة من الخبرة الحسية أو الحدس التجريبى ، فالحدس التجريبى صفة محددة أو شئ محدد فى التاريخ أى خارج عقل الانسان ، وبالتالى فوجودها فى الواقع أو فى العالم الطبيعى .

لذلك يمكن القول بأن دراسة نظرية المكان والزمان الكنطية يمكن دراستها فى مجال الرياضيات من جهة أن المكان والزمان حدسان قبليان ، وفى مجال الطبيعيات من جهة أنهما حدسان تجريبيان ، وكان كنط يقصد بالحدس القبلى " محتواه من الاجزاء أو العلاقات المكانية التى يجب على الحدوس التجريبية أن تعطى لنا فى إطارها " وقل مثل ذلك فى نظرية الزمان ، اذن يلزم أن تكون هناك صلة وثيقة بين دراسة المكان الرياضى والمكان الفيزيائى [45] . ومن هنا أيضا وجدنا كنط يتحدث فى العلم الطبيعى عن مقولتى المكان والزمان ، ومن ثم فسوف يكون حديثى عنهما باعتبارهما مقولتان مرتبطتان ببعضهما بالبعض الاخر حيث لا مكان مطلق أو زمان مطلق بل هما فى النهاية نسبيان وعلاقاتهما أيضا نسبية .

---

(45) المصدر السابق ، ص 95 .

أ- الزمان والمكان :

تعد نظرية كنط فى المكان والزمان مقدمة أساسية لنظرية المعرفة باعتبارهما صورتان قبليتان للحدوس الحسية التجريبية وتعنى عبارة أو مصطلح الحدوس الحسية على ما بها من غرابة أن الاشياء الخارجية التى تدركها الحواس إنما يتم ادراكها ادراكا مباشرا دون استدلال أيا كان نوعه ، وبالتالى فهو ليس ادراكا عقليا كما قال ديكارت وليس ادراكا وجدانيا كما قال برجسون وطالما أنها ادراكات مباشرة فهى ادراكات أو حدوس حسية وليست حدوسا عقلية . ويعتبر المكان - فى نظرية كنط - صورة الاحساس الخارجى بينما يعتبر الزمان صورة الاحساس الداخلى ، ويتعلق المكان والزمان بعالم الظواهر لا بعالم الاشياء فى ذاتها أى أنهما يتعلقان بالواقعية التجريبية والمثالية الترنسندنتالية معا Empirically real and transcendentally ideal ويعنى بهما كنط أن المكان واقعى بالقياس الى أى شئ يمكن أن يقدم لنا من خارجنا ، وفى نفس الوقت فان للمكان مثاليته بالقياس الى الاشياء حين ننظر اليها فى ذاتها بالعقل الخالص دون الاشارة الى تركيب قدرتنا الحسية (46) .

أما المكان والزمان من الناحية الترنسندنتالية فهما مثاليان لأن وجودهما يصبح وجودا واقعيا اذا ادخلنا الشروط الذاتية للخبرة فاذا استبعدنا هذه الشروط الذاتيه فلا وجود لمكان أو زمان ، أى أنهما لا يوجدان فى ذاتهما ، بنفسيهما ، فلا وجود لزمان مطلق أو مكان مطلق ، بل لابد أن نقيسهما بالنسبة الى الاشياء الموجودة فى عالم الظواهر فضلا عن ضرورة تدخل العناصر الذاتيه القبلية لاضفاء الموضوعية على العناصر التجريبية المشتقة من الخارج أى من خارج الانسان (47) . فليس الزمان تتابع يسبح فى فراغ ، كما أنه ليس صورة فارغة جوفاء ، كما يقول جورج دافى George Davy أحد الباحثين فى فلسفة كنط .

---

(46) د/ محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ص ، 96 و ص ص 100-101 .

(47) المصدر السابق ، ص ص 102-103 .

ولقد ميز ديموقريطس من قبل بين نوعين من العناصر توجد فى الاجسام وهى عناصر موجودة حقا وبالفعل ، بمعنى أن وجودها مستقل عن ادراكنا لها وبين عناصر يمكن أن نطلق عليها انها مادية توجد فى الذرات Atoms والصفات الحسية . كما ميز ارسطو بعده بين الحسيات المشتركة ، وهى خواص نصل اليها بواسطة الحواس الانسانية المعروفة وتختص بالمكان والزمان ، وبين حسيات خاصة لا تدرك الا بحواس انسانية خاصة كالصوت (عن طريق حاسة السمع) والرائحة (عن طريق حاسة الشم) . ثم جاء بعدهما ديكارت فبين الفرق بيم ماهيات روحية ومنحها صفة الفكر ، وماهيات مادية ومنحها صفة الامتداد ، وفى نفس الوقت ميز جون لوك بين الصفات الاولية مثل الامتداد والصفات الثانوية مثل الطعوم والروائح ، واتفقوا جميعا على جعل المكان والزمان خارج ادراك الانسان لهما ، بينما قال كنط ان عالم الاجسام لا وجود له بدون الذات المفكرة ، بدون ادراك الانسان لهما ، وبهذا أحدث ثورة فى ميدان الفلسفة تشبه تلك الثورة التى أحدثها كوبرنيكوس فى علم الفلك ، فإن كوبرنيكوس قد فسر الحركات " الظاهرة " للاجرام السماوية على أساس أنها تعتمد على حركة الملاحظ لها على الارض بمعنى أن الكواكب الثابتة لا حركة لها فى ذاتها ، وانما تعتمد على الرائى الذى يفترض فيها الحركة ، فجاء كنط وقال مثلما قال كوبرنيكوس بأن خواص " الظاهرة " الموجودة فى الواقع يكون مرجعها الى عقل المدرك أو العارف لها ، أى أن الاشياء ذاتها ليست زمانية ولا مكانية وانما يكون ظهورها بالنسبة لنا على هذا النحو انما يرجع الى طبيعة العقل الانسانى نفسه الذى لا يستطيع أن يدرك الاشياء الا وهى حالة فى مكان ما وسارية فى زمان ما ، وبفضل هذه الثورة أصبح الزمان فينا بعد أن كنا نحن فيه ، فالاصل فى كل قول بوجود الاشياء – كما يقول شوبنهور – هو الفكر أو الشعور ، والانسان لا يستطيع أن يخرج منهما فهو اتصال بين الذات والموضوع أو هو العلاقة الجدلية الدائمة والمستمرة بين الذات والموضوع ، بين الأنا المدركة والاشياء والظواهر المدركة بين الأنا والطبيعة . (48).

(48) د/ عبد الرحمن بدوى ، شوبنهور ، ص ص 73-74 .

ولقد استفاد كنط من نظريات كل من ديموقريطس أرسطو ديكارت ولوك وانتهاء بليبنتز ونيوتن ، مما جعل مذهبه فى المكـــان والزمـــان يمـــر بمراحل ثلاث وهى :

أ- واقعية المكان الرياضى فأصبح المكان شرطا للرياضيات وأساسا للطبيعة الفيزيقية .

ب- هناك صعوبات تنشأ من اعتقادنا بمعقولية المكان .

ج- حاول كنط حل اشكالية المكان والزمـان فـى الاسـتطيقا الترنسندنتالية أى فى نظرية الادراك الحسى التى وضعها فى كتابه " نقد العقل الخالص " .

فاذا كنا نستطيع نحيـل شيئا مـا بعينـه ويمكـن نقلـه مـن المكـان الـذى يشغله الى مكان آخر ، فإنه على العكس تماما عندمـا لا نسـتطيع نحيـل نقل جزء من المكان الى مكــان آخـر ، فالمكـان بالنسـبة لنـا هـو مكـان ذات حجـم محدد ذو ثلاثة أبعاد (وهو تصور اقليدى للمكان قبل ظهور هندسـات ريمـان ولوباتشفسكى) .

مما يؤدى بنا الى القول بأن المكان ليس تصورا أو تصميما يمكـن أن نكونه عن طريق اضافة قطعة صغيرة من مكان الى قطعة أخـرى مـن مكـان آخر وهكذا ، بل أنه لمكـان واحـد محـدد الحجـم موجـود مـن قبـل تحـل فيـه الأشياء متعاقبة أى أن المكان قبلـى فـى الواقـع وفـى العقـل خاصـة وأن كنـط عندمـا تصـور هـذا المكـان اعتمـد علـى اليقيـن المطلـق الـذى أرسـت مبادئـه الهندسية الاقليدية ، وبالتالى فهى مبادئ قبلية يمكن لأى انسان تطبيق مبادئهـا على واقعه الشخصى وتجربته الانسـانية الذاتيـه، وقـد افـترض يقيـن الهندسـة المطلـق أصـلا أن المكـان لا يمكـن أن يكـون تعميمـا تجريبيـا موضـوع علـى أساس الخبرات الحسية المختلفة ، لذلك فيجب أن يكون المكان تصـورا عقليـا والا فلن يكون تصورا قبليا ، وطالما أن الامر كذلك فان احكام الهندسة تعتـبر احكامـــا تركيبيـــة synthetic judgments ممكنه [49] . وبالتالـى نستطيــع

---

(49) Wright, A History of Modern philosophy, p. 266.

معرفة تطابق الأشياء مع قوانين الطبيعة الخاصة بالمكان والزمان معرفة أولية وضرورية .

وقدّم كنط برهانين على أن المكان والزمان قبليان لا تجريبيان ، ثم قدّم برهانين آخرين على أنهما حدسيان لا تصوران ، والمكان الحدسى قبلى وصورته الحدوس الحسية التجريبية " ومحتواه هو الاجزاء أو العلاقات المكانية التى يجب على الحدوس التجريبية أن تعطى لنا فى اطارها ، ومثل ذلك يقال عن الزمان " (50) .

واذا كان الزمان تصور قبلى فهو لا يطبق فقط فى مجال تجاربنا وخبراتنا مع العالم الخارجى ولكنه يطبق أيضا بالنسبة لتجاربنا وعملياتنا العقلية الداخلية بما فى ذلك الذكريات والخيال ، فكل تجاربنا تتم فى " زمان " لأن الزمان فترة محدودة فى نسيج كلى ، فنحن لا نستطيع أن نعى أية معية coexistence أو تتابع succession فى عالم الاشياء الخارجى أو فى حالاتنا العقلية الداخلية الا فى زمان ما ، زمان محدد ، بالاضافة الى أن التغير لا يدرك الا من خلال الزمن ، ولم يستطع كنط أن يقيم علما محددا أو قائما على الزمن كما فى الهندسة وعلاقتها بالمكان ، أو علاقة المكان بالهندسة أو علاقة كل منهما بالآخر ، ولكنه أدخل الزمان فى نسيج نظريته الرياضية وفى الجبر ونظريته فى الحركة فى علم الطبيعة ، بمعنى أنه لم يستطع بناء هذه النظريات الا بافتراض تتابع الحوادث وتتابعها لا يتم الا فى زمان وبدون الزمن تفقد الحوادث اليقين المطلوب . وذكر كنط أن مناقشة نظريته فى المكان والزمان والتفكير فيهما بعيدا عن العقل ومستقل عنه يؤدى حتما الى الوقوع فى التناقض وهو ما كان يعنيه بموضوع النقائض Antinomies .(51)

وخلاصة القول أن المكان من وجهة النظر الكنطية ليس " واقعا

---

(50) Paton, H.J., Kant's Metaphysics of Experience, vol. I, Allen & unwin ltd., London, 1951, first edition 1936, p. 131.

(51) Wright, pp. 266-267 .

محسوسا " كما تصوره أرسطو ، كما أنه لا يستند كلية الى التجربة ، كما يدعى جون لوك وديفيد هيوم ، وانما المكان الكنطى هو " صورة " أو قالب " أو " اطار " . وهو صورة فارغة وقالب أجوف ، واطار ينتظر الامتلاء عن طريق الحس والامدادات الآتية من التجربة الخارجية ، ومن ثم كان المكان الكنطى هو " صورة الحساسية الخارجية " التى نؤلفها عن طريق " الحدس الخالص " pure intuition باعتباره " صورة خالصة للحساسية . pure form of the sensibility [52] . . وقدم كنط شرطا ابيستمولوجيا (معرفيا) ضروريا للادراك والمعرفة الا وهو الفكر الواعى المتعالى (الترنسندنتالى) فلا يوجد موضوع ادراك حسى دون حدوس حسية تتعلق به، ولا معنى لتناول الحدوس الا اذا كنت أعيها كانسان يعى والوعى هنا ليس الا وجودا لفعل فكرى . وفى هذا الفعل الفكرى أنا لا أعرف نفس كما هى فى حقيقتها ولا حتى كما تبدو لى ، وانما أعرف فقط انى موجود that I am ووجودى هذا لا يعنى سوى " شرط " لكى استطيع أن أقول أن أمامى موضوعا ما للادراك أو المعرفة " [53].

ب- نقد نظرية المكان والزمان الكنطية :

يتساءل ارنست كاسيرر Ernst Cassirer (1874-1945) المولود بعد رحيل كنط بسبعين عاما هل نظرية المكان والزمان فى المثالية النقدية هى نفسها نظرية المكان والزمان عند التجريبيين ؟ أم هى نظرية خالصة غير تجريبية ؟ وبعد أن بحث فى نظرية كنط توصل الى أن نظرية كنط تجمع بين النظريتين ، فكنط يؤكد من ناحية على القيمة الضرورية والكلية للزمان والمكان ، ولكنه يؤكد من جهة أخرى على موضوعيتهما فى عالم الظواهر ثم أتت نظرية النسبية Relativity لتربط بينهما بمعنى أن التآنى

---

(52) د/ قبارى محمد اسماعيل ، علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء الثانى : نظرية المعرفة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، 1966 ص ص 184-185.

(53) Ewing, A.G., A short commentary on kant's critique of pure Reason, Me thuen, London, 1962(First edition 1950) , pp. 153-154.

هو علاقة مكان وزمان (هنا والآن) ، فهى علاقة تواجد فى المكان وتتابع فى الزمان . وقد جمع البرت اينشتين Albert Einstein (1879-1955) فى نظريتة بين مبدأى الجاذبية الأرضية والقصور الذاتى " واذا كانت حقائق الهندسة الاقليدية مستمدة من حالة سكون الاجسام فان النسبية تمثل الاجسام فى حالة الحركة والسكون معا . ومبدأ النسبية يجعل المكان ممثلا للسكون والزمان ممثلا للحركة بوصفه البعد الرابع له " .(54)

أما الفرق بين نظرية كنط فى المكان والزمان ونظرية اينشتين فى النسبية فهو " أن الزمان لم يعد مجرد صورة للحس الباطن ولكنه أصبح مقدارا متغيرا بتخيل شعاع الضوء . فالزمان ليس صورة ثابتة ولكنه مبدأ التغير والحركة فى الكون . ولا نهائية الزمان التى تحدث عنها كنط باعتبارها مبدأ وأساس تحديد الازمنة المختلفة أصبح بالمعنى الرياضى هو العدد المتغير الذى يمكن أن نحدد قيمته باعتباره أكبر من أى عدد سابق " (55) .

كما رفض هنرى برجسون Henri Bergson (1859-1941) أيضا موقف كنط من المكان وقد اعتبره كنط مع الزمان صورتان للقوة الحساسة فجاء برجسون ليقول بواقعية المكان . وأخذ على كنط فكرة تجريد المكان ذهنيا مما ينتج عنه فصل الصورة عن المادة وهذا لا يحدث فى الواقع ، وقد ساعدت فكرة برجسون عن واقعية المكان المادى على تكوين تصور واضح عن " الكم " Quantity والمقدار والعدد ، فالمكان البرجسونى هو مبدأ العدد ولكنه فى نفس الوقت ليس " شرطا أساسيا " من شروط قوانا العارفة كما يذكر كنط بل هو وسيلة من وسائل العقل ، وهو – أى المكان البرجسونى– من انشاء العقل وصناعته وصياغته ، وهو انشاء مصطنع لأجل المادة وتأليف مقصود يهدف الى العمل " (56) .

بينما حاول بول موى Paul Mouy التوفيق بين صورية المكان ومادته واللذان فصلهما كنط من قبل فقال فى معرض تحديده لوظيفة المكان:" المكان

(54) د/ نازلى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص 189 .

(55) نفس المصدر ، نفس الموضع .

(56) د/ قبارى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص 186 .

صورة أولية ، وهو فى نفس الوقت رمز ومقياس لكل مقدار ، وليس معنى ذلك أنه يعرف عن طريق الحدس الفطرى ولكنه ينشأ عن طريق نشاط العمليات العقلية المستقلة ، ويبدو فى الادراك الحسى أولا ، ثم بعد ذلك فى الرسم أو فى غيره من الأساليب العملية [57].

وخالف العالم والفيلسوف الانجليزى السير " جيمس جينز Sir James Jeans تصوركنط عن المكان ،ولقد ورد ذلك فى كتابه " الفيزيقا والفلسفة " Physics and Philosoply قال فيه بوجود أربعة أنواع من الأمكنة أو الأماكن نوجزها فيما يلى[58].

أ - المكان التصورى Conceptual Space ويعنى به المكان الهندسى الذى يتميز بالتجريد وهو لايوجد فى غير العقل ، وعندئذ يتساوى لديه أن يكون المكان اقليديا " ثلاثى الأبعاد " أم غير اقليدى Non-Euclidean " متعدد الأبعاد " Multi-dimentional Euclidean ، ومن ثم فهى تصورات عقلية لاعلاقة لها بالواقع .

ب - المكان الادراكى أو الحسى Perceptual Space وهو ذلك المكان الذى يدرك عن طريق التجرية والاحساسات ، ويتمتع بهذه الخاصية الانسان المدرك المفكر الحساس .

جـ - المكان الفيزيقى Physical Space وهو المكان المستخدم فى الطبيعيات والفلك ، ويعالج فى مجال العلم الطبيعى موضوعات الحركة والسكون وقياس سقوط الأجسام والسرعات وغيرها ، وهى موضوعات تختلف عن تلك الموضوعات التى ضمها العلم الطبيعى الكنطى والذى يخضع لمبادئ منظمة للتجربة تعرف بنظائر التجربة وهى مبدأ الثبات أو الجوهر ومبدأ التتالى أو العلية ، ومبدأ التانى أو الاشتراك وهى تصورات

---

(57) Alston, William, Are Positivists Metaphysicians, The Philosophical Review, A Quarterly Journal, January 1954, P 43

(58) د/ قبارى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص ص 187-188.

قبلية للعقل ولاتخضع من ثم للتجربة [59].

د - المكان المطلق Absolute space وهو مكان افترضه نيوتن Newton من قبل حتى يتمكن من اقامة نظرياته فى الميكانيكا والحركة ، وأيضا فهو ليس مكانا واقعيا ولا يخضع للتجربة .

ولكننى أعتقد أن كنط عندما ناقش نظريته فى المكان والزمان لم يكن يقصد القول بمكان فارغ وزمان فارغ وأن يفصل بينهما ، لأنه لم يكن يخفى عليه أن ادراك الحدوس الحسية لابد أن يتم فى مكان ما وزمان ما متحدين ومحددين ، لذلك فان تقسيماته وتجريداته للمكان والزمان من محتواهما كان من قبيل الفرض الذى يسهل عليه الدراسة والتفسير والتحليل ليصل الى مقصده فهو فصل تعسفى Arbitrary وليس فصلا واقعيا . لقد قام بهذا الفرض مثلما قام به من قبل العالم الانجليزى اسحق نيوتن . فقد كان كنط يرى أن الحكم والتصور لاينفصلان ، لأن الفكر لايتم الا فى اطار تصورات ومن ثم فى أحكام محددة وكلها تصدر عن العقل الفعال ، وتعتبر هذه المقولات هى قائمة التصورات القبلية الممكنة للانسان " ويمكننا أن نقول أن المبدأ الموجه لكنط فى وضع قائمته بالطريقة التى أتت عليها والعدد الذى احتوته هو أن العقل الفعال من حيث هو قدرتنا على الفكر والتصور والحكم فى جانبها القبلى تصدر عنه صور الأحكام ومن ثم هو ذاته الذى تصدر عنه المقولات أو التصورات القبلية " [60].

فما هى قائمة المقولات التى وضعها كنط وهى تصدر عنها صور الأحكام ؟

رابعا - المقــولات

المقولات Categories بصفة عامة هى مجموع المبادئ الأساسية التى توجد فى العقل الانسانى ، والتى لايستطيع الفكر أن يعمل بدونها . وبصفة

---

(59) د/ نازلى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص 210.

(60) د/ محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، ص ص 136 - 137.

خاصة هى مجموع التصورات العامة والرئيسية للفهم الخالص ، وهى الصور القبلية للمعرفة التى تمثل الوظائف الضرورية للفكر ، بينما عرفها " لالاند " Lalande فى قاموسه الفلسفى بأنها المبادئ العامة والأساسية التى اعتاد الفكر الرجوع اليها حين يحدد عناصر الأشياء ، من حيث أنها القوانين الأولية للمعرفة كما يقول شارل رينوفييه Charles Renouvier الفيلسوف الفرنسى (1903-1815) [(61)].

إذن فالمقولات [(*)] هى صور الفكر واطاراته العامة التى لايستطيع العقل الانسانى أن يعمل بدونها أو أن يقوم بوظيفته مثلها فى ذلك مثل المسلمات والبديهيات Axioms والمصادرات Postulates فى الرياضيات والتى بدونها لايستطيع الانسان أن يبرهن على صحة أو فساد نظرية ما من النظريات . " فأحكام الفكر أيا كانت ، انما تعبر عن علاقة جوهر بأعراضه ، أو علة بمعلول ، كما تعبر أيضا عن علاقات مكانية أو زمانية . ومن ثم فالمقولات أشبه شئ بالقوانين الفكرية العامة التى تتدرج تحتها كل أحكام

---

(61) Lalande, Andre, Vocabulaire Technique et critique De la philosophic, sixième Edition Revue Et augmentee, presses Universitaires De France, Paris, 1951, p.125.

(*) اختلفت آراء المفكرين حول المقولات كل بحسب تخصصه فاذا كان الفلاسفة يرونها معطيات أولية للفهم والوجدان كما يرى كنط وبرجسون ، فان اميل دوركيم Emile Durkheim يرجع المقولات الى فكرة التصورات الجمعية Collective Concepts فى العقل الجمعى فهى صادرة عن أصول اجتماعية حبلى بتأثير التجارب الاجتماعية والتاريخية التى مر بها الانسان عبر عصوره الطويلة المختلفة . كما حاول السيكولوجيون (علماء النفس) أن يجعلوا لها أصولا نفسية باعتبار أن العقل ظاهرة لاحقة أو مضافة تصدر عن الحياة الشعورية والفيزيقية ، فالعمليات العصبية والفزيولوجية هى ظواهر فيزيقية ، وما يتولد عنها من حالات نفسية هى بمثابة الظل أو الانعكاس . بينما استند كارل ماركس Karl Marx فى تفسيرها الى البيئة التحتية infra-structure أى الأساس المادى للمجتمع (الاقتصادى والصناعى والزراعى) باعتبار أن كل أشكال المعرفة سواء أكانت أيديولوجيات أو فلسفات أو علوم أو غيرها ترتد الى الأصول الاقتصادية التى تربط بين الفكر والواقع برباط الطبقة class . وربط بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin بين المقولات وطبيعة الثقافة culture على حين جعلها ماكس شيلر Max Scheler تعمل فى اطار الوظيفة الاجتماعية ودورها فى مجال الثقافات والمجتمعات معا . (انظر د/ قبارى، مصدر سابق ص ص 8-9-16.

المعرفة ، من حيث أنها اطارات الفكر المتينة التى تحيط بنا من كل جانب فهى مصادر ضبط الفكر وتماسكه ، حتى تكاد أن تكون بمثابة هيكل العقل(62).

" ومعنى ذلك أن القضايا العددية بمعناها الاجتماعى ، ليست قضايا تركيبية ، كما عهدناها فى التصور الكنطى حيث أن الاعداد لاتعبر فى صورها الاجتماعية عن صور الكم والمقدار ، كما أننا نلحظ أن العدد الاجتماعى ليس " فعلا تركيبيا " synthetic للعقل كما تصور كنط وهاملان Hamelin (63).

والمقولات عند كنط عنصر من عناصر العملية المعرفية التى تتضمن الحدوس الحسية (التجريبية القبلية) التى نستقبلها من الخارج مبعثرة ومشتتة ومنفصلة ثم يقوم الخيال التجريبى والترنسندنتالى بالتوحيد بينها فينشأ حدس مركب مضافا الى ذلك ذات مدركة واعية وشاعرة فلا يتبقى بعد ذلك غير التصورات القبلية التى تأتينا عن طريق العقل الفعال ، وهذه التصورات القبلية هى المقولات ، وقد صدق كنط بقوله : ان الأفكار بدون محتوى فارغة ، والحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء . ويوضح كنط هذه المعانى بقوله :

" حيث أن بالعقل الفعال صور الحكم فانه بالفكر الواعى الخالص يدرك هذه الصور وهى مادة الحكم الذى يقدمه الخيال الى ذلك الفكر الواعى،وحين ينضم الحدس المركب المشعور به الى صورة من صور الحكم تصبح هذه الصورة مقولة Category ، لأن الفرق بين صور الحكم والمقولات ليس فرقا فى الماهية وانما فى التطبيق ، أى تصبح صورة الحكم مقولة حين ترتبط بحدوس معينة " (64).

واذا تساءلنا عن كيفية تعقل العقل الفعال للأشياء ، وقدرته على اصدار

---

(62) د. قبارى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص 33 .

(63) د/ قبارى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص ص 68-69.

(64) Kant, Critique, A 95, B 148.

الأحكام Judgments باعتبار أن جوهر العقل الفعال هو ملكة الحكم ، فاننا نجيب بأن ذلك يتم عن طريق المقولات الكنطية ، وسوف نصيغه على النحو التالى :

جدول الأحكام

Table of Judgments

كم الأحكام quantity	كيف الأحكام quality	اضافة الأحكام relation	جهة الأحكام Modality
كلية Universal	موجبة Affirmative	مطلقة (حملية) Categorical	احتمالية Problematic
جزئية Particular	سالبـــة Negative	شرطية متصلة Hypothetical	خبرية(تقريرية) Assertoric
شخصية Singular	مهملة(لامحدودة) Infinite	شرطية منفصلة Disjunctive	ضرورية (توكيدية) Apodeictic

جدول المقولات

Table of Categories

مقولات الجهة Modality	مقولات الاضافة Relation	مقولات الكيف quality	مقولات الكم quantity
امكان – استحالة Possibility - Impossibility	الجوهر والأعراض Inherence and subsist	الواقع(الوجود) Reality	الوحدة unity
وجود – عدم Existence-Non. existence	السبب والنتيجة Causality and Dependence	السلب (النفى) Negation	الكثرة (التعدد) Plurality
ضرورة – حدوث Necessity-Contingency	التأثير المتبادل بين الفاعل والمنفعل Community (reciprocity) between agent and patient	التحديد Limitation	الكلية (الجملة) Totality

ولنعط القارئ مثالا على ضم جدول الأحكام وجدول المقولات على النحو التالى :

جدول الأحكام		جدول المقولات		
من حيث الحكم	كلية	وحدة	مثل	كل كتب الدين مفيدة
	جزئية	كثرة	مثل	بعض الورد زكى الرائحة
	شخصية	جملة	مثل	ابن الهيثم عالم
من حيث الكيف	موجبة	وجود	مثل	الانسان فان
	سالبة	سلب	مثل	ليست الروح مادية
	معدولة	حد	مثل	النفس لا مادية
من حيث الإضافة	حملية	جوهر	مثل	الله تعالى عادل
	شرطية متصلة	علية	مثل	اذا كانت الشمس ساطعه فالجو دافئ
	شرطية منفصلة	تفاعل	مثل	الشمس أو القمر هما مصدر الضوء
من حيث الجهة	احتمالية	امكان-استحالة	مثل	الطلبة قد يكونون مجتهدون
	خبرية	وجود – عدم	مثل	القمر مضئ
	ضرورية	ضرورة حدوث	مثل	من الضرورى أن يكون الله عادلا

مما سبق يتضح لنا أنه بالمقولات نوّحد بين الظواهر ، اذ نثبت بها بين الظواهر علاقات كلية ضرورية وهذه العلاقات تجعل من الظواهر " موضوعات " بالإضافة الينا ، أى أشياء نعتبرها موجودة وذات قيمة مستقلة

عن وجودنا الشخصى ، وليس يمكن هذا الا اذا كانت الظواهر منطوية فى واحد بعينه ، " وجدان ذاتى " يظل هو هو يوحّد بينها ، على حين أن الوجدان التجريبى أو الحس الباطن يتغير باستمرار . هذا التوحيد هو الفعل الجوهرى للفكر .. وإذن ففى أصل الفكر توجد الوحدة الضرورية للادراك ، وهى الانا الخالص ، الأنا أفكر ، الذى هو عين الفهم ، والفهم قوة تلقائية وظيفتها الحكم أى الربط بين الظواهر " (65) .

وبهذا يتعين علينا أن نعى أنه بواسطة المقولات السابقة تفهم الادراكات الحسية على نحو ما تفهمها فى الحياة المعاشة ، باعتبار أنها أجسام ممتدة فى المكان والزمان . وتنطوى الحدوس الحسية المختلفة فى الزمان على ما يلى " (66) .

أ- وجود ذات موحدة وليس مجموعة من الانطباعات الحسية impressions كما اعتقد من قبل ديفيد هيوم .

ب- اننا نعرف الاجسام الطبيعية .

ج- تخضع كل معارفنا للمقولات التى تظهر فى العقل أثناء حصول التجربة أو الخبرة للذات .

إذن الحصول على معرفة واضحة موحدة من الادراكات المتكثرة أو الحدوس الحسية المختلفة يفترض وحده الوعى ، ولا يجوز الايمان بوحدة الذات دون وحدة التجربة ذاتها ، وهو ما ألح عليه كنط فى معرض حديثه عن نظرية المعرفة حيث بيّن أن الفكر أصيل يقوم بتركيب موضوعاته المتعددة ،تلك الموضوعات التى تأتى الى الذات من خارجها ، وبهذا حد من سلطان الفكر والعقل معا وعلق فعل العقل على شئ مغاير يأتى من خارج الذات (67) .

---

(65) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، 1979 ، ص 227 ، وانظر أيضا الصفحات 224-226 .

(66) د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، منشورات جامعة قاريونس ، بنى غازى ، الطبعة الثانية ، 1988 ، ص 257 .

(67) يوسف كرم ، المصدر السابق ، ص 262 .

فضلا عن ذلك فقد جعل كنط المعرفة تبعا لكل ما تقدم تتكون من عنصرين هما : المادة والصورة ، بحيث لا توجد مادة بدون صورة ، كما لا يكون هناك صورة بدون اتحادها بالمادة ، " فالمادة موضوع الحدس الحسي، وليس لنا من حدس سواه ؛ والصورة فى الفكر تسمح بتركيب حكم كلى ضرورى لأنها أولية [68] . وأن كنت لا أتفق مع كنط فى قوله بأنه لا توجد مادة بدون صورة ، فالأصل فى الاشياء وجود المادة ، وعدم وجود الصورة إلا بحلولها فى مادة ، فهناك مادة خام ، هيولى ، نضفى عليها الصورة من الفكر ومما يوجد فى الفكر من تصورات أو مقولات قبلية ، أما أن نقول بعدم وجود المادة أصلا فذلك مستحيل ، لأننا بذلك نوجد المادة ونوجد الصورة ، أو قل نوجد المادة من عندياتنا ثم نمحنها الصورة من فكرنا وعقلنا .

وقبل أن نغادر هذه النقطة الى نقطة أخرى نستكمل بها الاحاطة بنظرية المعرفة عند كنط بكل عناصرها نشير هنا الى أهمية المقولات الكنطية التى تهدف فى ذاتها الى فحص المعانى الذاتيه بين الظواهر المعروضة فى المكان والزمان ربطا كليا ضروريا ، ومنها يتم استنباط المقولات التى تبيَن من خلالها أن للمعانى التى يتم تحليلها قيمة أولية أو موضوعية بالنسبة الى الظواهر ، وهذا عند تحليل المعانى، أما تحليل المبادئ فمعناه البحث عن قوانين العلم الطبيعى الخالص التى يمكن عن طريقها استعمال هذه المعانى استعمالا صحيحا منطقيا . وبعد ذلك يقوم كنط بتطبيق هذه المقولات على الحدوس الحسية (وهى الادراكات المباشرة) بطريقة غير مباشرة باعتبار أن كل مقولة تقتضى علامة تدل على أنها هى التى يجب تطبيقها دون غيرها [69] .

والعقل لدى كنط لا يكتفى بتصور الاشياء وانما يحاول أن يفهم طبيعتها وذلك بوضعها فى قوالب المقولات وإن كانت هذه المقولات لا تنطبق على الاشياء فى ذاتها وانما على الكيفية التى تأتينا بها التجربة . والعقل نفسه ينزع نحو تركيب الاشياء وتوحيدها ، مما يمكنه

---

(68) المصدر السابق ، ص 219 .

(69) د/ قبارى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص ص 224-228 بتصرف .

من تجاوز حدود الفهم وتوليد ما يعرف العقل الخالص Ideas of pure Reason ، فاذا حاول العقل توحيد فعاليات الذات المدركة فى وحدة مطلقة كانت لديه فكرة الروح soul باعتبارها الاساس الذى يوحد فعاليات العقل ، وهذا هو أساس علم النفس العقلى Rational psychology عند كنط ، فاذا توحدت عن طريق مجموعة الجواهر غير المرئية كان هذا هو موضوع علم الكون Cosmology ، فإذا توحدت فى وحدة أعلى مطلقة تكونت فكرة كائن أعلى أو سبب أول يوحد كل الذوات المفكرة وكل موضوعات الفكر ليكون موضوع علم اللاهوت Theology وهكذا تسلم السلسلة حلقة الى حلقة أخرى بفضل نشاط العقل والمقولات معا " . [70]

عندئذ ندرك أهمية المقولات الكنطية التى لا يستطيع العقل أن يفكر بدونها ، وليست هذه المقولات هى الاصل فى المعرفة ، بل هى تعين عليها وتيسر ثبات المعرفة فى الذهن ، والمقولات فى العقل والعقل هو الذى يضفى على العالم الخارجى النظام والمعقولية intelligibility بعد أن كانت المعرفة مبعثرة وفوضوية ، غير أنه ما يشوب هذا القول هو التحكم فى العقل وقدراته وملكاته بمقولات محددة تكمن أساسا فى قواعد النحو التوليدى Generative grammar ، مما يجعل العقل (أو الذهن) يقف فى مصاف الأشياء الآتية من خارجه ، كما أنها سوف تحد من قدرة العقل على الانطلاق والابداع فهو الذى يملك القدرة على التفسير والتحليل وتنظيم المعارف الاتيه من خارجه تنظيما مفهوما ومعقولا فى آن واحد [71] .

خامسا : ملكات المعرفة :

انتقل كنط الى مرحلة هامة من مراحل فلسفته النقدية عام 1766 عندما بدأها بالهجوم على أصحاب الاتجاهات والمذاهب الروحية التى تقوم على مفاهيم ناقصة وتصورات مبهمة مما جعله يعتقد بصعوبة الاستناد الى

---

(70) د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، ص ص 262-263 .

(71) د/ حلمى على مرزوق ، فى النظرية الأدبية والحداثة ، الشنهابى للطباعة والنشر الاسكندرية ، 1997 ص ص 28، 37 ، 43 .

معرفة نقديه خالصة مستمدة مفاهيم قاصرة وتصورات ناقصه ، وذهب الى ضرورة التحقق من المنهج العقلى المستخدم فى الوصول الى أمثال هذه المفاهيم والتصورات . وقد استطاع كنط بما اصطنعه من اداة نقدية وعقل فذ أن يضع فكرته الاساسية فى فلسفته النقدية بين دفتى بحثه الهام " فى صورة مبادئ العالمين الحسى والعقلى " (1770) بسط لنا فيه أصول نظريته فى المعرفة النقدية ثم شرحها باستفاضه فى كتابه الضخم والاساسى " نقد العقل الخالص " (1781) . وكانت الفكرة الاساسية التى دفعته لكتابة هذا البحث ما لاحظه من أن الكثير من المبادئ التى نعتبرها فى العادة مبادئ موضوعية objective principles ، هى فى الواقع ذاتيه ، بمعنى أنها مجرد مبادئ تنطوى على بعض الشروط اللازمة للوصول عن طريقها الى معرفة موضوعية سليمة وبدونها لا يمكننا أن نتصور الموضوع أو أن ندرك أبعاده ، وذهب كنط الى ابعد من ذلك فقد رأى أن ما أسماه نيوتن باسم المكان المطلق والزمان المطلق إنما هما فى الحقيقة صورة من صور الحساسية ، مما يعنى أن قوانين المكان والزمان هى قوانين حساسيتنا ، وليس أكثر من ذلك ؛ ولهذا فإن كل ما يمكن أن تبديه لنا التجربة ، هو فى حاجة ضرورية لاخضاعه لتلك القوانين الموضوعية التى أشرنا اليها و الا لما توافر لدينا أى عيان حسى ، أو مدرك حسى . ولولا ذلك لما كان فى وسع الرياضيات التطبيقية أن تصدر قوانين أولية وضرورية تصدق على الظواهر – موضوع بحثها وتطبيقها – نفسها . إن كل ما ندركه بطريقة عيانية انما ندركه وفقا للصور الكامنة فى ملكتنا الحدسية أو العيانية ، وبالتالى فاننا لا ندرك الاشياء فى ذاتها ، بل ندرك الظواهر وحدها ، كما أننا ندركها على طريقتنا الخاصة فى الادراك الحسى [72] .

ولكى يحقق كنط هذه المعرفة النقدية التى يسعى اليها بدأ بالتسليم بوجود مصدرين للمعرفة هما الحساسية الصورية والفهم الصورى وهما مصدران قبليان ، أى موجودان فى العقل كاستعدادات فطرية فيه ثم أضاف ملكة أخرى إلى جوار الملكتان السابقتان الحساسية والفهم ، نوجزها جميعا

---

(72) د/ زكريا ابراهيم ، مصدر سابق ، ص ص 43-45 بتصرف .

فيما يلى :

أ- ملكة الحساسية الصورية :

نحن ندرك الأشياء فى مكان وزمان وهاتان الصفتان موجودتان فى العقل لا فى الاحساسات ، مما يعنى أن بالعقل قدرة على تزويد كل تجربة إدراكية بهاتين الصفتين أو الصورتين forms ، وهما ما يسميه كنط بملكة الحساسية الصورية (*) التى تعنى القدرة القائمة فى الذهن أو فى العقل والتى تمكننا من ادراك الاشياء ادراكا زمانيا مكانيا معا ، وبالتالى يصبح هذا الادراك مشتقا من التجربة (ويتفق هنا كنط مع هيوم) حتى احساسنا باللون أو الصلابة أو الليونة وغيرها كلها صور تدرك فى صورتها المكانية والزمانية ، فهذه ثمرة من ثمار نشاط الذهن (العقل) لا الحواس (73) . فالحساسية هى امدادات معطاة Given للفكر ، فهى مادة فحسب أو قل هى وعى مباشر يأتينا دون واسطة مما يجعل كنط يسميها بالحدس الحسى ، لذلك فكل معارفنا تبدأ من الاحساسات . وبدون هذه الحساسية التى تعنى القدرة على ادراك هذه الاحساسات أو التماثلات Representations/ Analogies أى تركيب الاجسام وفقا لتصورى الزمان وهو الحاسة الداخلية) والمكان (وهو الحاسة الخارجية) وكلاهما يعود الى تركيب قوانا الادراكية الذاتيه و بدونها لا نصل الى معرفة الشئ . (74)

مما سبق يتضح لنا أن الحساسية sensibility أو الحدس intuition انما هو ملكة إنسانية منحها الله تعالى للانسان لكى يفهم الاشياء المحيطة فى بيئته من خلال المكان والزمان ، فالمادة التى تفهما هنا هى هذه الاشياء التى حصلنا عليها عن طريق الحدس التجريب للظواهر الحسية ، أو هى الادراكات الحسية perceptions ، ولكن هذه الادراكات وحدها لا تكوَن " معرفة " وليست هى فى ذاتها معرفة ، بل إن المعرفة تتوافر عندما نصدر أحكاما تركيبية تتعلق بهذه الأشياء عن طريق العقل الفعالى

(*) يقول اميل بوترو عن هذه الملكة faculty أنها قانون للعمل وللتنظيم .

(73) د/ محمد فتحى الشنيطى ، المعرفة ، ص 132 .

(74) د/ كريم متى ، مصدر سابق ، ص 222 .

وبهذه الملكات نستطيع أن تكون المعرفة العلمية الكاملة التى ننشدها . [75] .

ب- ملكة الفهم الصورى :

وتقوم ملكة الفهم understanding بتفسير الضرورة التى تلزم الذهن دائما بالأخذ ببعض المعتقدات المتصلة بطبيعة الاشياء ، فالذهن لا يمكن أن يفكر فى الاشياء التى يدركها الا ويسلم حتما بأنها مسببة أى أنها معلولات لعلل " [76] . كما أنها ملكة نكتشف بها المبادئ القبلية التى لدينا ، وقد بدأ كنط البحث فى هذه الملكة بشرح جدول الأحكام الاثنى عشرة ، ويبين فيه الوسائل المختلفة التى ينفذ بها وينشأ التفكير المجرد Abstract thought بعيدا عن ملكة الحساسية الصورية [77] ويعطينا كنط مثالا على هذه الملكة بمبدأ العلمية causality الذى مؤداه بأن كل حدث له علة ، أو كل علة فلها معلول وهو مبدأ قائم فى الذهن وليس فى أى مكان آخر ، وهنا يختلف كنط عن هيوم الذى قال بتجريبية مبدأ العلية أى أن مصدره هو التجربة ومجرى العادة وليس الذهن ، وبذلك يقوم العقل الفعال بدور ايجابى فى المعرفة حتى يتعقل الحدوس الحسية باستخدام التصور ، والحكم ، والاستدلال ، فهو يقوم بدور الرابط لتشييد صرح المعرفة الذى ننشده [78] .

ولكن بفحص فكرة العلية نجدأن كنط لم يستطع القطع بنظرية سليمة الاركان عنها ، فهى فكرة معقدة غاية التعقيد ، غريبة يتعذر قبولها على أنها قبلية ، فليس دائما لكل معلول عله ولكن " تنتج المعلولات عن أسبابها اذا توافرت ظروفها المعنية .. أو كما يقول ما يرسون Meyerson فى كتابه " الهوية والواقع Identity and Reality ان العلة والمعلول بينهما مساواه Equality فلا سبق لأحدهما على الآخر ومثل قولنا " ان الاكسجين والايدروجين علة تكوين الماء " يمكن قولها بهذه الطريقة " إن الماء هو علة تكوين الايدروجين والاكسجين " وعندئذ لا نستطيع أن نقول مع كنط أن لكل معلول علة فإنه من الممكن تبادل مواضع العلة والمعلول من ناحية، ومن ناحية أخرى قد يكون هناك معلول دون وجود علة،بل أيضا يمكن القول مع أوجست كونت ان الانسان يبتعد بسهولة عن العلة

---

(75) Ackermann, theories of Knowledge, p. 221-222.

(76) اميل بوترو ، فلسفة كنط ، ص 133 .

(77) Wright, A History of Modern philosophy, p. 268.

(78) اميل بوترو ، المصدر السابق ، نفس الموضع .

حتى يكتشف القانون [79] .

ج- ملكة العقل :

لا تقل ملكة العقل Reason في أهميتها وضروريتها عن الملكتين السابقتين ، وتتمثل هذه الضرورة فى أنها تفسر لنا أفكارا ثلاث وهى : فكرة أفكارا الله تعالى ، وفكرة النفس ، وفكرة العالم ، وتجمع ملكة العقل عدد معين من التصورات ينتج عنها تجارب معينة ولا يعمل العقل وحده بل أنه يستلزم ظواهر بادية له يستخلص منها التجارب والخبرات والتى تتطلب موضوعا موحدا هو العالم ، وبالطبع يختلف عالم الموضوعات الخارجية عن عالم الانا Ego أو عالم الذات العارفة فضلا عن ذلك فإن العقل يمكنه وضع قوانين الطبيعة التى ندرك عن طريقها الصورة الكلية للطبيعة معرفة أولية وهى ضرورية لاتمام العملية المعرفية البعدية أى الآتية من عالم الظواهر عن طريق الخبرات . اذن فالعقل هو الذى يقوم بالدور الايجابى فى هذه العملية المعرفية بسبب ما يفترضه كنط فى الاستطيقا الترنسندنتالية من وجود شروط أولية مصدرها العقل كامنة فيه " فالعقل هو الذى ينتقى ويختار ويركب ويصيغ ويظهر عالم الظواهر بصورة المختلفة وصيغة المتباينة ، فالعقل يستخدم لتحديد صفات الاشياء وحدودها وخواصها ، وتحديد الموضوعات واختيارها [80] .

الا أن العقل لا يستطيع أن يفكر ويحكم الا باستخدام المقولات الضرورية القائمة فيه والتى بدونها لا تتم التجربة ، ولا تتضح الاشياء التى نسميها العالم world من حولنا والذى تنبه اليه ديكارت من قبل ، فالمقولات فى العقل ليست موضوعات فيه ولكنها خصائص لا يمكن بدونها ادراك الموضوعات الاتية من التجربة وليس فى وسع العقل أن يعرف الا اذا أصدر أحكامه التركيبة على الموضوعات الحسية فى

---

(79) د/ قبارى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص ص 198-199 .

(80) Ackermann, p. 260 .

وايضا للمؤلف ، مفهوم العقل ، ص ص 107-108 .

اطار هذه المقولات [81] .

واذا كان العقل يمثل القدرة على الاستدلال والاستنتاج ويقوم بتعميم المواد الآتية من العقل الفعال وتوحيدها ، الا أنه لا ينبغى عليه مجاوزة الفكر المتكون فيه إلا في حدود العقل الفعال والا سقط فى الوهم الجدلى عندئذ يعتبر العقل هذه الافكار أفكارا جدلية ينشأ عنها ما أطلق عليه كنط " مغالطات العقل الخالص " . ويميل هذا العقل الى تحويل التجربة الجزئية الفردة الى قضية كلية ضرورية موضوعية وذلك عن طريق استخدامه لمقولاته الاثنى عشرة والتى تتألف منها القضايا من أجل ربطها بالاحكام[82].

إذن ينتج عن التحام وظائف الملكات الثلاث قدرة خاصة لا تصدر ملكة واحدة بعينها لكنها تصدر بتضافر الملكات الثلاث وتلاحمها ، هذه القدرة هى التى تكون لنا المعرفة التى ننشدها ، ويمكننا عن طريقها " أن نصدر أحكاما تركيبية قبلية كلية عن المعرفة كلها تكون فى الوقت نفسه صادقة من الناحية الموضوعية ، لأنها تقدم الينا معرفة حقيقية عن التركيب العام للمعرفة البشرية كائنة ما كانت تلك المعرفة . وعليه نعرف قبليا ان المعرفة لا تكون ممكنة الا اذا خضعت التجربة الى صور المكان والزمان والى مقولات الفهم ومبادئه : كمقولة الجوهر والكم والكيف والسبب وغيرها. حقا إن معرفة سبب حادثة معينة تعتمد على التجربة والمشاهدة ، لكن المعرفة بأن لكل حادثة سببا بالضرورة ، قبلية لا تعتمد على التجربة ، ولكنها فى الوقت نفسه تنطبق على الطبيعة . وكذلك فإن المعرفة أن " أ " قبل " ب " تعتمد على التجربة ولكن المعرفة بأن الاشياء كلها قبل أو بعد بعضها بعضا – لا تعتمد على التجربة ، بل أنها قبلية ، ولكنها تصدق على الاشياء كلها .

وعليه فالمبادئ الاساسية للعلوم تركيبيه وقبلية (ضرورية) . ونستطيع أن نصدر احكاما تركيبية قبلية كلية عن الطبيعة . وعليه تكون دراسة الطبيعة دراسة علمية والتنبؤ العلمى بالحوادث المستقبلة – مثمرة وموثوق بها . وإن كان العلم لا يستطيع أن يتجاوز حدود التجربة فانه يستطيع أن يتوصل الى

---

(81) اميل بوترو ، فلسفة كنط ، ص 136 .

(82) يوسف كرم ، العقل والوجود ، دار المعارف ، القاهرة ، 1956 ، ص ص83-84.

أحكام صادقة صدقا مطلقا وكليا عن التجربة " .[83]

سادسا : دور الخيال والفكر الواعى الخالص فى المعرفة :

يتساءل كنط فى معرض حديثه عن أهمية الحدوس الحسية فى المعرفة فيقول هل تؤلف الحدوس الحسية ادراكا حسيا بمعنى الكلمة أو معرفة ؟ ثم يجيب عن سؤاله بالنفى ، لأنه ينبغى أن يكون موضوع الادراك الحسى كلا واحدا متكاملا " فاذا كان كل حدس غريبا كل الغرابة مستقلا متباعدا عن كل حدس آخر فلن ينشأ بأى حال من الاحوال ما نسميه بالمعرفة، لأن المعرفة فى أساسها كل تقترب فيه بعض الحدوس من بعضها البعض الاخر على نحو يتضمن المقارنة والارتباط " . [84] .

وتستلزم هذه المعرفة عناصر ربط يسميها كنط " التأليف " Synthesis أو " فعل التأليف " Act of Synthesis الذى يقوم به العقل الفعال ويسمى كنط هذه الوظيفة التأليفية للعقل الفعال والتى يقوم بها للتأليف والربط بين الحدوس الحسية المختلفة بالخيال Imagination ، وهذا الخيال عبارة عن قدرات ثلاث هى [85] .

أ- تأليف الضم فى الحدس Sy·nthesis of apprehension in intuition

ب- تأليف الاستدعاء فى الخيال. Synthesis of reproduction in imagination

ج- تأليف الادراج تحت تصور ما Synthesis of recognition in a concept

فاذا قمنا باستخدام هذه القدرات تمكنا من تكوين صورة حسية image أو حدس مركب ، فقد لاحظ كنط أن العقل الفعال ملكة الفكر القبلى وأن القدرة الحسية ملكة الاستقبال الحسى ، والخيال هو الواسطة أو حلقة الوصل بين القدرتين ، فهو أى الخيال هو الذى يقدم الحدوس المركبة الى العقل الفعال بعد أن تتضمن صورا قبلية وحدوس قبلية [86] .

---

(83) د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، ص ص 260-261 .

(84) Kant, critique, A 97.

(85) د/ محمود زيدان ، كنط وفلسفة النظرية ، ص 147 .

(86) نفس المصدر ، ص 150 .

وتفترض الحدوس الحسية بداهة وجود فكر واعى خالص مستعد لاستيعاب ما وصله من حدوس مركبة وصور حسية لكى يحولها الى معرفة، أى أن العملية المعرفية - التى نحن بصددها - تتطلب وجود علاقة لا انفصام لها بين الحدوس الحسية التى أحدسها (أى التى ادركها ادراكا مباشرا) وبين الذات التى تستقبلها ، بمعنى أنه يتطلب وجود ذات فى مقابل الموضوع ، أو وجود انسان عارف وأشياء حسية معروفة ، تلك الذات هى ذات واعية تشمل عبارة ديكارت المعروفة فى الكوجيتو cogito الديكارتى " أنا أفكر . I think هذا الفكر الواعى الخالص يعتبر وحدة مطلقة لا سبيل الى تجزئتها ولا تتألف هى ذاتها من أجزاء منفصلة ثم نقوم نحن بربطها ، ذلك أن استقبال الحدوس الحسية المنفصلة المبعثرة يلزم ضمها وتأليفها عن طريق الفكر الواعى الخالص الذى يعتبر شرط ابيستمولوجى (معرفى) ضرورى للادراك والمعرفة ، وقد لا نشعر بوجود هذا الفكر الواعى الخالص ولكن ليس معنى ذلك عدم وجوده ، بل هو موجود ووجوده شرط لا غنى عنه للمعرفة [87] .

ولقد أكد كنط فى النسخة الاصلية (النسخة الاولى التى ظهرت عام 1781) من كتاب " نقد العقل الخالص " أن نشاط النفس (الذات) Self يمر بمراحل ثلاث هى : [88] .

أ- أن هناك شمولا فى عملية الادراك Apprehension in perception أو حدسا intuition ويتم فيها تنظيم الحدوس الحسية المبعثرة الاتيه من الاحساس فى صورتى المكان والزمان ومعقولات العقل الفعال ، مما يجعل ادراكنا لاشياء بعينها فى البيئة المحيطة بنا تختلف عن غيرها ، وأن كانت تترابط بعد ذلك فيما بينها مكانيا وزمانيا وعليا .

ب- يقوم الخيال باستدعاء الصور التى تم حفظها فى العقل وذلك عندما يتعرض الانسان الى خبرات وتجارب مماثلة فى الحياة .

---

(87) المصدر السابق ، ص ص 152-154 .

(88) Wright, A History pp 272-273

ج- تقوم الذات بمطابقة الاشياء التى فى الذاكرة على تصورات المعرفة والتى تم اختبارها فى الماضى ، فلدينا القدرة على المقارنه والتصنيف مكونين بذلك تصورات concepts وكليات Universals .

سابعا : علاقة الميتافيزيقا والخبرة بالمعرفة

عالم الأشياء فى ذاتها .. هل من سبيل الى معرفته ؟

أعلن كنط فى كتابه " نقد العقل الخالص " عن نيته ورغبته فى القضاء على الميتافيزيقا الاعتقادية القطعية أو الميتافيزيقا التقليدية ، لآن ادعاء معرفتها بل ومعرفة الأشياء فى ذاتها ، والوصول الى اليقين النظرى بشأن موضوعات خاصة مثل الحرية الانسانية ، ومسألة وجود الله ، والطبيعة المتناهية أو الاعتقاد اللامتناهى فى العالم كلها أمور - فى نظره يستحيل الوصول اليها لأنها لاتعطى لنا فى حدوس حسية ، لآن مايتخطى حدود التجربة يستحيل معرفته فاذا كانت الميتافيزيقا تهدف الى تجاوز مانعرفه عن طريق التجربة ، مما دعاها الى تقديم براهين ضرورية مصدرها العقل ، وهى براهين تتكون من أحكام تأليفية قبلية ، فهى تأليفية بمعنى أنها تجمع بين حدين منفصلين غير متداخلين ، كما أنها قبلية بمعنى أنها موجودة فى العقل قبل اعتراكها لأى تجربة ، وبسبب مثل هذه الأحكام أصبحت الميتافيزيقا كعلم غير ممكنة ، على الرغم من قول كنط فى " الرسالة الافتتاحية " (1770) : " أن علم الميتافيزيقا هو المدخل الذى يعلمنا وجوب التمييز بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية " (89).

وقد ميز كنط فى مجال المعرفة النقدية بين عالمى الظواهر Phenomena والأشياء فى ذاتها أو الحقائق -Things-in-themselves Noumena ، أما عالم الظواهر فيتألف من الأشياء المادية والحوادث Events والوقائع الجزئية التى تؤلف كيان العالم المادى الخارجى التجريبى لذلك فهو موضوع لادراكنا الحسى الملموس المباشر ويعتمد فى ادراكه على

---

(89) انظر : اميل بوترو ، فلسفة كنط ، ص 127 و ص 56 .

قدراتنا العقلية سواء القدرات التى تستقبل الحدوس الحسية أو تلك التى تصدر عنها تصورات قبلية وهو ذات موضوع المعرفة التى يقصدها كنط [90].

أما عالم الأشياء فى ذاتها فهو العالم الذى لايكون موضوعا لادراكنا الحسى أو لمعرفتنا التجريبية ولا تصدر عنه انطباعات أو حدوس حسية فهو خارج قدراتنا الانسانية . وفى ذلك يقول كنط :

" اذا قصدنا بالشئ فى ذاته شيئا ليس موضوع حدسنا الحسى ومن ثم بعيد عن طريقة حدسنا له فهو شئ فى ذاته بالمعنى السلبى للكلمة . لكن اذا فهمنا من الكلمة ماهو موضوع حدس غير حسى Nonsensible intuition فاننا نفترض ابتداء وجود نوع خاص من الحدس الذهنىintellectual وهو ماليس فينا ، ولا يمكننا حتى فهمه ، ذلك هو الشئ فى ذاته بالمعنى الايجابى للكلمة [91].

وعلى الرغم من عدم قدرتنا على معرفة الشئ فى ذاته الا أن تصوره ممكن من الناحية المنطقية فقط اذ أنه يخلو من التناقض ، لذلك فهو تصور اشكالى Problematic concept فاذا أخذناه باعتباره موضوعا حدسيا لاحسيا ، فنحن لايمكننا معرفة كل شئ موجود لأن معرفتنا محدودة بقدراتنا العقلية ، فهذه القدرات يمكنها أن تحيط بادراك العالم المادى فقط ومعرفته معرفة تجريبية ، ومن ثم فهو عالم ظواهر .. مادى ملموس ، عندئذ اضطر كنط للتمييز بين المعرفة Knowledge والفكر Thinking . تتطلب المعرفة شيئا واقعيا خارجيا ينضاف الى تصوراتى القبلية (استعداداتى الموجودة فى العقل) حتى تكون معرفتى موضوعية ، ولكننى أستطيع أن أفكر فى أشياء أخرى قد لاتكون موضوعا تجريبيا ، ولتأكيد هذا الفكر ساق لنا كنط هذا النص اذ يقول فيه :

" لكى أعرف شيئا مايجب أن أكون قادرا على اثبات أمكانه إما بوجوده الفعلى أو بالعقل على نحو قبلى ، لكن يمكننى أن أفكر فى أى

---

(90) د/ محمود زيدان ، مصدر سابق ، ص ٢٣٤ .

(91) Kant, Critique, B 307

موضوع أشياء ، مادمت لا أناقض نفسى (فى هذا التفكير) ، أعنى مادام تصورى فكرا ممكنا ، فذلك يكفى لامكان تصور موضوع ما ، حتى لو لم أكن قادرا على ايجاد ذلك الموضوع فى الواقع . لكننا محتاجون لشئ اخر لكى نعطى التصور صدقا موضوعيا (أى لكى نعثر على موضوع خارجى واقعى يشير اليه) أى امكانا واقعيا . الامكان الأول منطقى بحت ، وليس من الضرورى أن نبحث عن هذا الشئ الآخر فى المصادر النظرية للمعرفة، فقد يكون كامنا فيما هو عملى (أى فيما يختص بالاخلاق والدين) [92].

ونحن نتساءل مع كنط أنه اذا لم يكن من سبيل لكى نحكم بوجود عالم الشئ فى ذاته ، واذا كانت أدوات العقل قاصرة عن ادراك مثل هذا العالم ، واذا كانت عبارة " الشئ فى ذاته " أو " الأشياء فى ذاتها " صيغة مفردة أو جمعية ونحن نعلم أن مقولة الكمية (أو الكم) من مقولات الذهن ، فلماذا أتى كنط على ذكره ، وهل هو مجرد فرض أم اعتقاد بوجوده ؟ .

يرى الدكتور عبدالرحمن بدوى أنه اذا كانت الظواهر تبدو لنا فى الاحساس أو من خلال قوانين الحساسية الصورية فلماذا لايطبق نفس الشئ على ادراكنا للشئ فى ذاته ، ويمر هذا العالم ، عالم الحقائق أو النومينا بالحساسية الصورية فيبدو واضحا للعقل . لكن هناك أسباب أخرى لقول كنط بوجود عالم الأشياء فى ذاتها منها :[93] .

أ - أنه الأساس الذى بدونه لاتظهر الظواهر ، فكأنه هنا يريد أن يقول أننا لايمكن ادراك عالم الظواهر المتغير الا بوجود عالم الأشياء فى ذاتها الثابت ، وكأننا نذكر فرض الجوهر الثابت الذى لايمكن ادراكه الا بالقياس الى أشياء أخرى متغيرة .

ب - إن وجود عالم الأشياء فى ذاتها مجرد فرض وليس حقيقة واقعة باعتبار أنه الحد الذى يجب أن يقف عنده مدى قدرة الحساسية الصورية

---

(92) Ibid, preface, B xxxvi m.

وأيضا د/ محمود زيدان ، المصدر السابق ، ص ص 240-241.

(93) د/ عبدالرحمن بدوى ، شوبنهور ، وكالة المطبوعات الكويت ، ودار القلم بيروت ، 1942 ص ص53 - 55 بتصرف

والذهن عند قيامهما بعملية الادراك . فالانسان – بصفة عامة – لايستطيع أن يدرك وجود الأشياء الى مالانهاية ، بل لابد له من أن يقف عند حد ما ، وهذا الحد ما عند كنط هو " الشئ فى ذاته " باعتباره شيئا موجودا ولكنه فى نفس الوقت مجهول لدينا بسبب عدم استطاعة قدرتنا الذهنية المحدودة وقدرات الحساسية الصورية القاصرة أن تتعدى هذه الحدود لتصل الى معرفة كنه هذا العالم .

ويذكر فولر Fuller فى كتابه " تاريخ الفلسفة " أنه بالرغم من أن العقل بمقولاته المختلفة يستقبل محتويات هذه المقولات من الخبرة الحسية المدركة ولايستطيع أن يتعداها ، فانه (أى العقل) يصر اصرارا غريبا على محاولة تكوين نسق من أشياء تتعدى الخبرة الحسية المدركة ، فالعقل يعتبرها خبرات غير حسية ، أى أشياء عاقلة يمكن التفكير فيها وتطبيق تصوراتها على الواقع المعاش ، وطالما أن هذه الأشياء المعقولة لايمكن تقديمها للخبرات التجريبية أو الحسية فانه يطلق عليها اسم " النومينا " وهى تعادل الشئ المعقول فى الفلسفة اليونانية القديمة ، وتقابل لفظ " الظاهرة " Phenomenon المعطى لنا من الادراك الحسى Sense-Perception [94]

والنومينا لاتضيف شيئا الى المعرفة ، فهى تشير فقط الى الحدود التى يمكن للمعرفة والعقل أيضا أن يقفا عندها ، وكل مايمكن معرفته عن هذه " الأشياء فى ذاتها " أنها موجودة ، أما أن نحاول تشبيهها بشئ آخر معروف لنا فذلك يظل أمراغير ميسور للعقل البشرى بسبب الشروط التى يجب توافرها فى المعرفة الانسانية الممكنة ومداها وحدودها فى عالم الخبرة The Realm of experience ، أما محاولة التفرقة بين الأشياء الظاهرة والأشياء فى ذاتها ، بين عالم الشهادة وعالم الغيب فذلك أمر مرفوض تماما . وعلى الرغم من ذلك فانه يمكن القول بأن عالم الأشياء فى ذاتها ليس عالما خياليا ، بل ان له أسسا فى الواقع الحي ، فالحدوس الحسية لاترجع الى العقل بالرغم من أنها تنشأ من أعضاء الحسSense-Organs الخاصة

---

(94) Fuller, B.A.G., A History of philosophy, New York, July 1949, part II , P. 231

بنا ، ومن أشكال ادراكاتنا المكانية spatial والزمانية Temporal وهى من المقولات التى نفكر فيها ، ومن هنا يدرك العقل أصل الخبرة الخارجية الذى ينزع بدوره الى التفكير فى هذه الخبرة ذاتها والتى توجد مستقلة عن ادراكاتنا الحسية لها (95) .

لقد توصل كنط الى أن التجربة هى عالم يكفى نفسه بنفسه ، أما عالم مافوق الحس ، عالم الأشياء فى ذاتها ، عالم الميتافيزيقا بمعناه الكنطى هو عالم فوق عالم الحس ، وساعده فى التوصل الى مثل هذه الأفكار علم الطبيعة النيوتونى الذى رأى فيه كنط أنه يتضمن حلا لمشكلة المعرفة عن طريق استخدام تصورات قبلية تتصف باليقين المطلق ، ثم ذهب بعد ذلك للبحث عن شروط يمكن أن يضعها لهذا العلم حتى يتعقل الموضوعات الخارجية والتى هى فى نفس الوقت تمثلاتنا أو تصوراتنا ذاتها ، فلم يجد غير فكرة " المثالية الترنسندنتالية " يمكن أن تحل محل جميع تصورات الفلاسفة السابقين عليه ، وهو عالم لايحتاج الا الى الرياضيات والى التجربة أو الخبرة الآتية إلينا من علم الطبيعة النيوتونى ، وان كانت مثل هذه الأفكار لم تستطع الصمود فيما بعد أمام سهام النقد خاصة عندما تأرجح العلم بين الرياضيات والفيزيقا التماسا للحقيقة المطلقة مما جعل نتائجه (أى نتائج العلم) غير ثابتة ومن ثم غير يقينية (96) .

ولكن كنط لم يتوقف عند هذا الحد بل انه بحث عن مصادر أخرى للمعرفة وجدها فى الوعى والعقل والاحساس الانسانى بالحياة والواقع ، بل وجدها أيضا فى الأديان والشعر والفن والأدب . من هنا أصبح علينا استقراء الواقع والاكثار من توجيه الأسئلة للطبيعة حتى تفصح عن مكنونات علمها وقوانينها ولا نقف بازائها مكتوفى الأيدى ننتظر ما تمنحنا اياه من علم ، عندئذ يلجأ كنط الى الجدل الترنسندنتالى (المنطقى) لكى يكون مطيته نحو ما أراد . وعندما تعرض لموضوع الجدل كسبيل من سبل المعرفة عرفه

---

(95) Ibid., P. 231.

(96) اميل بوترو ، فلسفة كنط ، ص ص 153-154 .

تعريفات مختلفة فى سياقات متباينة ، فأحيانا يعرفه بأنـه منطـق الخداعlogic of illusion لأن بعض من استخدموه كانوا ميالين الى استخدامه كـأداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء وهو ميل غير مشروع ومن ثم فهو خادع ، ولكنه يسوق لنا تعريفا آخر يستبعد فيه كل مضمـون للمعرفـة ويحصـره فـى استعراض الأغاليط Fallacies الكامنة فى الأقيسة . ويحصر كنـط موضـوع الجدل الترنسندنتالى فى نقد استخدام هذه العناصر القبلية فى موضوعات ماوراء الخبرة الحسية كأن نطلق التصور القبلى للجوهر على موضوعات لاتعطى لنا فى الخبرة مثل الروح الانسانية والألوهية وما الى ذلك (97) .

وترتـب على دراسة كنط لعلمى الظواهر وعالم الأشياء فـى ذاتهـا " النومين " أن توصل الى أننا نعرف عالم الظواهر ولانعلم عالم النومين الذى هو عالم رجل الدين والايمان والأخلاق ، عالم الرجل الذى يسلم ويأتى الله تعالى بقلب سليم ، لارجل العلم الذى يتفاخر بعقله القاصر المحدود (98) . وعالم النومين عبارة عن كائنات أما عالم الظواهر فهو عالم الأشياء المحسوسة التى تقدم لنا بعد أن تم تشويه بنيتها العقلية ، ويقول كنط : " كان لابد لى من تقويض العلم النظرى للمطلق حتى أفسح مكانا للاعتقاد الذى يتطلب عالما يسوده العقل والحرية " (99) .

لقد أراد كنط هدم الميتافيزيقا القطعية واقامة بدلا منها ميتافيزيقا الأخلاق والدين والعادات ، ميتافيزيقا العمل والخبرة ونظيرتها ، وبمعنى آخر أراد هدم الميتافيزيقا الكلاسيكية واقامة ميتافيزيقا نقدية لأن الأولـى أرادت مجـاوزة التجربة والواقع كما يفعل الرياضيون ، لذلك تعلق كنط بالخبرة ونظائرها وتعنى نظيرة الخبرة Analogy التساوى بين علاقتين كيفيتين ، بمعنـى أننـا اذا أعطينـا صفـة لعلاقـة معينـة أمكننـا أن نعرف معرفة قبلية نوع علاقة الصفة الرابعة بالثالثة قياسا على الصفة الثانية بالأولى . ويعطى كنط معنى آخر لنظيرة الخبرة بقوله أن هناك وجد شبه بين شئ ما أو ظاهرة من

(97) د/ محمد فتحى عبدالله ، الجدل بين أرسطو وكنط ، ص 169 .

(98) د/ نازلى اسماعيل ، الفلسفة الألمانية ، ص 180 بتصرف .

(99) اميل بوترو ، المصدر السابق ص 131.

جهة وبين مقولة خالصة من جهة أخرى . وقد استخدم كنط نظائر الخبرة فى تحليله لطبيعة الزمن ، ويمكن الاشارة الى نقطتين هامتين لادراك العلاقة فى ذهن كنط بين الزمن والنظائر وهما [100] :

أ - النظائر المتعلقة بموضوعات الإدراك الحسى أى عالم الظواهر ، وتحدد الموضوعات سواء أكانت أشياء جزئية أو حوادث طبيعية فى إطار مقولتى الزمان والمكان ومن ثم ترتبط النظائر بالزمن من حيث ضرورة وجودها فى زمن .

ب - ترتبط نظائر الخبرة بالزمن من حيث الوجوه الزمنية أو العلاقات الزمنية التى توجد فيها الأشياء وهى الثبات والديمومة permanence والتعاقب succession والمعية أو المصاحبة فى الوجود simultaneity ولكنها ليست هى الزمن ذاته ، وهذه الوجوه الثلاثة ليست مستمدة من الخبرة الحسية وانما نعرفها معرفة قبلية .

ويقابل نظائر الخبرة مقولات ثلاث هى : الجوهر ، العلة ، والتبادل وتتحدد عن طريق الوعىApperception .

---

(100) د/ محمد فتحى ، المصدر السابق ، ص ص 214-213

تعقيـــــب :

عندما نظر ايمانويل كنط الى الفلسفة منذ نشأتها خاصة فى مجال نظرية المعرفة وجـد أن الفلاسـفة العقليين الدوجمـاطيقيين أمثـال ديكـارت وسـبينوزا وليبنتز قد ردوا المعرفة الى مافى العقل من أفكـار ممـا جعـل المعرفـة لديهـم معرفة يقينية ولكنها جوفاء بسبب تفريغها من محتواها التجريبى ، كذلك وجـد الفلاسفة التجريبيين أمثال جون لـوك وجـورج بـاركلى وديفيد هيوم قد ردوا المعرفة الى التجربة وحدها دون العقل فقضـوا علـى الضـرورة السببية بيـن الحـوادث الطبيعيـة ، كمـا جعلـوا القضـايـا العلميـة غـير يقينيـة فهدمـوا العلـم الطبيعى وأفسحوا الطريق للشك حتى يكون سيد الموقـف وآداة التوجيـه . اذن لم يمحص فلاسفة الاعتقاد قوى العقل الخالص ، وانما وجدوا أن العقل يسـير بمقتضى العادة فوافقوه ، لذلك آثر كنط بما أوتى من قوة وعـزم وجـرأة علـى حسم الأمور القيام بمهمة تمحيص قوى العقل ، وفحص ملكات المعرفة فحصا نقديا ، حتى يتمكـن مـن تحديـد قـوى العقـل ومداركـه ومـداه قبـل أن يخـوض التجربـة أو يمـر بـالخبرات تلـو الخـبرات . مـن هنـا جـاء تركيز كنـط علـى الشروط القبلية للمعرفة ولم يـوف الشـروط التجريبيـة حقهـا مـن البحـث علـى الرغم من أهميتهما معا لاتمام العملية المعرفية ، مما يعنـى أن كنـط لـم يـأخذ عناصر فلسفته كلها أو جلها من الفلاسفة السابقين عليه وانما قام بعملية نقديـة حفرت اسمه فى سجل الفلاسفة الخالدين الذين يشار اليهم بالبنان (*) .

وقد وضـع كنط نصب عينيه تسـاؤلات يسـاعده الاجابـة عنهـا فـى تشـييد صـرح نظرية معرفية متماسكة الأركان – كما ظن – منها :

* هل القوة العارفة عند الانسان واحدة أم متعددة ؟
* هل لنا عن الأشياء نظرة واحدة أم نظرات متعددة ؟
* هل يبدو لنا الواقع فى صورة واحدة أم فى صور متعددة ؟

(*) يمكن للقارئ الكريم العودة الى كل من :

1- Copleston, Frederick, A History of Philosophy, vol. 6, pp. 24-25.

2 – د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، ص 200 وما بعدها .

الوجدان والحكم الجمالى (**)

والمدركات العقلية عند ثلاثة أنواع ، وهى :

1 -المدركات التجريدية Abstract

وهى المدركات التى نجردها من الادراك الحسى ويمكن أن نطلقها عليه فكلمة أخضر Green كلمة مجردة وان كانت آتية من معطيات الادراك الحسى الذى فى حالة اضافتها الى المدرك المجرد أمكننا أن نحكم على شئ أمامى أنه أخضر .

2 – المدركات العقلية القبلية Apriori

وهى استعداد موجود فى العقل يمكن أن نطلق عليه أنه فطرى وان حاول كنط تجنبها ليتميز عن ديكارت وليبنتز ونطبقها على المدركات الحسية فى حالة الخبرة .

3- الصور Forms .

والصور من ابتكار كنط فهى ليست من الادراك الحسى ولا هى مما يطبق عليه وهى هامة لفهم القضايا التركيبية التى تضمها علوم الرياضيات والعلم الطبيعى والميتافيزيقيا الكنطية – تمييزا لها عد الميتافيزيقيا التقليدية – والاخلاق والحكم الجمالى فضلا عن أنها سمة من السمات المميزة للفلسفة النقدية برمتها . (1) .

وان كان كنط قد استعار لفظ الصور من أرسطو فهى ليست من ابتكاره تمام ولكن وضعها فى اطار الفلسفة النقدية على هذه الصورة يعد عملا كنطيا بحتا .

ولقد تضمنت اشكالية المعرفة عند كنط عناصر كثيرة هامة منها الاشارة الى المنهج الكنطى الذى اعتبر النقد ذروة سنامة وأشار الى

(**) يمكن للقارئ الرجوع الى د/ زكريا ابراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية ، ص 48 .

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، اعداد فؤاد كامل وآخرون ، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ، 1963 ، ص 245 .

العلمين الرياضى والطبيعى باعتبار انهما أقدم العلوم وأوفاها بحثا مما جعلها تقطع شوطا بعيد فى سبيل اليقين ، حتى اعتبرها نفسه علوما ممثلة لأعلى درجة من اليقين وحاول أن يجعل الميتافيزيقا فى ثوابها الجديد على مثل علوم الرياضة والفيزيقيا لها موضوعا ومنهجها الخاص بها وحاول أن يخلص الميتافيزيقيا من غيبها ، وفى هذا لم يستطع كنط أن يدرك أبعاد العلم الميتافيزيقي فموضوعه اختلاف اختلافا بيننا عن موضوعات بقية العلوم ، إن موضوعات الميتافيزيقيا هى الله تعالى وجوده وصفاته وأفعاله وهى موضوعات ايمانية لا تخضع للمنهج العلمى أو للبحث فيها بحثا علميا مثل الرياضة والفيزياء والكيمياء وغيرها ومحاولة اخضاعها لعلوم الدنيا ومناهجها وموضوعاتها وطريقة براهينها خطأ بين لا شك فيه ، وكذلك من موضوعات الميتافيزيقيا الحرية الانسانية وموضوع الحرية له أبعاد مختلفة منها الحرية الخارجية وهى علاقة الانسان بغيره سواء بالافراد أو بالمجتمع ، والحرية الداخلية وتتمثل فى حرية الأرادة أفعل أو لا أفعل أؤمن بكذا أو بكذا وغيرها والحرية بوجه عام نسبية وليست مطلقة اذن فاليقين فيها محل جدل ونقاش يشبه الجدل البنزنطى الذى لا يؤدى الا الى مزيد من الخلاف والعقم. كذلك من موضوعات الميتافيزيقيا العالم ومن الصعوبة بمكان أن ندرس العالم ككل لذلك نشأت العلوم وكثرت موضوعاتها وتفرعت تفاصيلها وغير ذلك فالعلم الكلى لا يختص بالعلوم الدنيوية ولكنه يختص بعلوم الدين وهذا لم يكن من مجالات البحث التى تناولها كنط فى العقل النظرى.

وكان من الطبيعى ان يستكمل كنط اشكالية المعرفة بالبحث فى المقولات المكان والزمان وعلاقة بقية المقولات بلوحة الاحكام الكنطية ، كما أنه جعل للمعرفة ملكات ثلاث هى الحساسية الصورية والفهم الصورى والعقل وهى تعمل معا عملا تكامليا فاذا فقدنا ملكة فقدنا معها المعرفة المقابلة لها . وبالتالى المعرفة ككل . ولم يهمل كنط الاشارة الى أهمية دور الخيال والفكر الواعى المتمثل فى الانا العارفة فى العملية المعرفية .

وسوف نناقش اشكالية المعرفية الكنطية فى الفصل الرابع والاخير مع التركيز على التحليل والنقد والمقارنة بين موقفة كل من ابن الهيثم وموقف كنط من اشكالية المعرفة وعناصرها .

حول التحليل والنقد والمقارنة

الفصل الرابع

حول التحليل والنقد والمقارنة

مقدمة :

إن البحث عن الحقيقة من خلال البحث فى المعرفة ووسائل الوصول اليها لم يكن قاصرا على أمة من الأمم أو شعبا من الشعوب أو مفكر من المفكرين ، وانما كان البحث عن الحقيقة من خلال البحث فى المعرفة كمطلب عام وشائع ومطلق ، سعى اليها الانسان منذ بدء الخليقة بكلمة السر " كن " فمنذ أن وطأت أقدام الانسان الارض وهو فى حالة دائمة ودائبة من أجل البحث عن الحق والحقيقة ، وارساء دعائم المعرفة بانواعها المختلفة ووسائل الوصول اليها . مما جعل الناس يتشعبون فى كل اتجاه ، ويختلفون - بالقطع - فى تصوراتهم وفى معتقداتهم - وفى اختلافهم رحمة - فقد كان سعيهم مشكورا ، وبحثهم ممهورا تارة بالنجاح وتارة بالاخفاق والفشل . وهذه كانت سبيل الانسان فى سعيه نحو المعرفة، لم يتفق على وسيلة واحدة لها ، ولم يقف عند نوع واحد منها ، مما أثرى بذلك ثقافته وتراكمت معارفة وثقل ميزان تراثه . وبرغم ذلك فهو لم يقنع بعد بالتوقف والتريث والتقاط الانفاس ، ولم يرضى بما وصلت اليه يراه ، فمضى يسهى وليس لسعيه قرار ، ومضى فى حيرته وليس لحيرته استقرار ، وهو فى بحث دائم وليس لبحثه أستار توقفه أو تحجب عند رؤياه فتحبطه ، وهذه ميزة عظيمة منحها الله تعالى لابناء آدم حتى يسعى كل واحد منهم نحو غايته " وأن سعيه سوف يرى " .

1 - تحليل ونقد ومقارنه :

وأما التحليل فقد أخذ مداه فى الصفحات السابقة من البحث خلال الفصلين الثانى والثالث ، وأما النقد والمقارنة فبابهما مفتوح لكل من أراد أن ينتقد وأن يقارن ، فاذا بدأنا بوسائل المعرفة الثلاث عند ابن الهيثم نقول أنه قد سبق الفلاسفة المحدثين والمعاصرين اليها ، فكل فيلسوف قبله كان يقول بوسيلة واحدة يقدمها على ماعداها كطريق موصل الى المعرفة ، ولكن ابن الهيثم فطن الى أهمية تعدد وسائلها وتضامنها وتعاونها فى

سبيل الوصول اليها . حتى أن ابن الهيثم قد سبق كنط نفسه فى القول بتعدد وسائل المعرفة بالاضافة الى أن كنط استخدم الحدس الحسى بمعنى أوسع أو أشمل مما استخدمه به ابن الهيثم ، فلم يقصر كنط الحدس الحسى على الادراك البصرى فقط الا اذا كان الاول لا يعنى به نموذج للمعرفة التى تعتمد على الادراكات الحسية والحدوس الحسية ، كما أن كنط اشارة فى فلسفته الى الصفة الاضطرارية التى يتمتع بها الحدس الحسى ، بمعنى ان استقبال الانسان للحدوس الحسية يتم دون جهد أو ارادة فيكفى أن يفتح الانسان عينه ليرى وأن يتواجد فى مكان الضوضاء لكى يسمع ، وأن يده على الشئ ليعلم صلابته أو ليونته أو حرارته أو برودته وهكذا . فالحدوس الحسية كما نعلم هى مادة الادراك ، هى المادة التى تحتاج الى صورة لكى تخرجها من حالة الكمون والقوة الى حالة الفعل والصورة ، ومن خلال الصور المتعددة تكون لدينا ما يسمى بالتصورات ، فالتصورات اذن تتكون بتضافر كل من الحدوس الحسية وقوى العقل الادراكية وملكاته المعرفية مما يساعده (أى العقل) على ترتيب المادة التى تستقبلها الحواس مشتته ومبعثرة فتتكون لدينا الصور المعرفية . [1]

ومن الفقرة السابقة نتعرف على بعض عناصر فلسفة أرسطو خاصة نظريته فى الهيولى والصورة ، مما يعنى أن ابن الهيثم وكنط كلاهما قد نهلا من منبع واحد بعض عناصر فلسفتهما فى المعرفة ، ذلك أن العلم الانسانى يتعلق بالصورة التى تمثل وحدها موضوع العلم " فالصورة هى غاية كل تغير أو هى الكمال لكل تغير " [2] . فالتغير كما يرى أرسطو لا يمكن أن يتم من الوجود المطلق الى العدم المطلق ، أو العكس ، فكلاهما ليس صحيحا ، لأن كلا الرأيين غير قابل للتصور ، مما يجعل من الضرورى وجود حالة وسطية تؤدى غرض تحقق الصورة تحققا تاما .[3]

---

(1) انظر ذلك ، د/ محمود زيدان ، كنط وفلسفة النظرية ، ص ص 53-54 بتصرف.

(2) د/ عبد الرحمن بدوى ، أرسطو ، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت ، الكبعة الثانية ، ص 1980 ، ص ص 126-127 .

(3) المرجع السابق ، ص 128 .

وليست نظرية الهيولى والصورة لارسطو هى التى استفاد منها ابن الهيثم فقد اقتبس كذلك بعض المصطلحات الارسطية الاخرى خاصة القياس مثل المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى الجزئية وان كان قد اعطاها مضمونا آخر فى حديثه عن أنواع الادراك خاصة الادراك بالقياس والتمييز وحديثه عن أغلاط البصر في القياس ، مما تبين منه قدرة ابن الهيثم على اعطاء بعض المضامين الارسطية صبغة جديدة ومضمونا واقعيا يختلف عما اراده لها أرسطو فضلا عن اشارته الى استقرار المقدمات الكلية وصحتها فى النفس الانسانية وبرهنته على أن الانسان مطبوع باستعداده الفطرى على القياس والتمييز " ودلل على ذلك بأن الطفل يستطيع أن يقيس ويميز بين الاشياء بدون أن يعرف ذلك لأن النفس الانسانية مطبوعة على القياس " [(4)] .

وإتفق ابن الهيثم كذلك اتفاقا جزئيا مع الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون فى قولهما بالحدس وهو الادراك المباشر لموضوع التفكير مما جعله عنصرا فعالا فى العملية المعرفية لا يمكن اغفاله ، كذلك اختلف كنط مع بوجسون فى آن كلاهما استخدم الحدس بطريقة مختلفة عن الآخر ، فكنط استخدمه بمعنى ادراك الموضوعات الحسية ادراكا مباشرا واطلق عليه الحدوس الحسية ، بينما استخدمه برجسون بمعنى الرؤية الوجدانية (وليس الرؤية العقلية كما فعل ديكارت) . الخالصة التى تكمن فى كل شئ متحرك ممتلئ بالحياة والحيوية ومتحرر من كل نزعة تحليلية تفسد عليه حياته وقوته وحيويته ، أو نزعة علمية تهدف الى معرفة المادة دون الاهتمام بما فيها من حياة وحيوية بطريقة نسبية حتمية .

ولكن نظرية كنط فى الحدس لم تسلم أيضا من النقد بسبب تركيزه على أن كل حدس لابد أن يكون حسيا ، مما يعرقل معرفتنا فى الوصول الى أى حدس عقلى ، وجعل المقولات والمعانى القبلية مستقرها فى العقل ثم انتقل من كل فكرة على حدة صورة الى تكوين معرفة ما ، لقد فصل كنط بين المفاهيم أو

(4) أنظر ، د/ دولت عبد الرحيم ، الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم ، ص 260 بتصرف .

المعانى وبين التجربة الحسية فليست مشتقة منها جعلنا نعتقد أن الحدوس الحسية ما هى الا " مصادرات " تستند الى تقسيم الاحكام منذ البداية الى أحكام تحليلية وأحكام تركيبية قبلية . وبهذا يرى نقاد فلسفة كنط أنه لم يستطيع تجاوز فلسفة هيوم . (5)

واتفق قول ابن الهيثم بالذاكرة وربطه بين الادراك بالمعرفة وقدرة الذاكرة فى اختزان الصور واسترجاعها مع قاله " بفردج" الذى قال فى كتابه "فن البحث العلمى " وكثيرا ما يلاحظ المرء التغيرات التى تطرأ على منظر مألوف دون أن يعرف عنه هذا التغير " (6). وليس بفردج فقط هو الذى سبقه ابن الهيثم بل سبق أيضا هنرى بوانكاريه وبرتراندرسل وجاء بياجيه خاصة عندما قام هذا الاخير بالاشارة والبحث فى فضل الادراك ودور علم النفس فى تحديد عملية المعرفة .

واذا كنا نتكلم عن فضل سبق ابن الهيثم فى كثير من الموضوعات التى تتعلق بالمعرفة عن لاحقيه من الفلاسفة والعلماء العرب والعجم معا ، فقد استفاد من منهج قياس الغائب علىالشاهد فى عدم ضرورة استقراء جميع المعانى التى تتقدم فى ادراكها للصور ، واتفق مع ماجاء به علماء اللغة وفلاسفة علم المعانى وهى ان كل أمارة (أو اسم) يدل على صورة (أو مسمى) ، كما أكدت النظريات الحديثة فى علم النفس خاصة موضوع بؤرة الشعور وهامش الشعور ، فقد عرف الامارة بأنها كل معنى يخص الصورة فهى أمارة تدل على الصورة ، ومثاله فى ذلك أننا ندرك الانسان ككل قبل أن ندرك الأشياء الأكثر خصوصية فيه مثل علامات خاصة فى وجهه أو يده أو ملابسه ، لقد سبق ابن الهيثم فلاسفة اللغة الذين قالوا بأن كل اسم لابد له من مسمى ، وكل دالة لابد لها من مدلول ولسنا نريد أن نتوسع فى شرحها وان كان المجال مفتوح لمناقشة هذه الفكرة بما لدى تشارلزبيرس من فلسفة علم المعانى وغيره من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين على السواء .

واذا انتقلنا لمناقشة نظرية المكان والزمان فلقد اتفق كل من ابن الهيثم

---

(5) انظر د/ زكريا ابراهيم ، " كانت " أو الفلسفة النقدية ، ص 103.

(6) فى كتاب : د/ دولت ص ص 233 - 234 .

وكنط فى ضرورة توافر المقولتان لاتمام العملية المعرفية فنحن لانعرف الشئ الا فى مكان ما وزمان محدد ، ولكن ابن الهيثم اتفق مع العلم الحديث فى قوله بضرورة أن يكون المكان والزمان نسبيان وليس مطلقين مثلما ذهب الى ذلك كنط فكانت اقتفى أثر نيوتن فى القول بمكان مطلق وزمان مطلق ، وسبق ابن الهيثم كثيرون غيره بما فيهم كنط نفسه فى القول بأن الزمان نفس بمعنى أننا نستشعره داخل نفوسنا ونشعر بدبيبه ولكننا لانشعر به شعورا ماديا . وقال ابن الهيثم – قبل برجسون – بأننا نشعر بمرور الزمن وأن هذا الشعور شعور متواصل ويدل عليه تواصل حياتنا النفسية ، أى أن شعورنا انما هو شعور بمرور زمان حى متعاقب ، كما استطاع ابن الهيثم أن يميز بين الزمان الرياضى المكانى والزمان النفسى الروحى وهو ما أطلق عليه برجسون بعد ذلك بعدة قرون اسم الديمومة La Duree التى هى " سرعة اطراد الحالات الشعورية . أو هى النظام الايقاعى الذى يعطى شكلا ذاتيا خاصا لتتالى الحالات الشعورية ، كما أن الحاضر بالنسبة للزمان النفسانى له وجود واقعى " (7).

وهنا يختلف ابن الهيثم عن جان بياجيه – عالم النفس السويسرى الشهير – الذى أوضح لنا فى كتاباته " كيف أن الوعى بالتزامن والتعاقب هو استجابات يتعلمها الطفل فى طفولته . كما أن الأفكار عن الزمان ليست لمية أو موحدة (8).

وكما ذكرت فى متن البحث لقد أخذ ابن الهيثم كعالم سبق عصره وفيلسوف بز أقرانه بالمنهج النقدى فى المعرفة حيث جعلها تبدأ بفطرة العقل أى الأفكار الموجودة فى العقل عن طريق الاستعدادات التى منحها الله تعالى للانسان ثم يبدأ احتكاكه بالواقع الخارجى عما يكسبه الخبرة والتجربة والتى

---

(7) د/ يوسف مراد ، مبادئ علم النفس العام ، ص ص 523 - 524.

(8) روى بورتر ، تاريخ الزمان ، فى كتاب : فكرة الزمان عبر التاريخ ، مستشار التحرير كولن ويلسون ، المشرف على التحرير : جون جرانت ، عالم المعرفة ، العدد 159 ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، شعبان / رمضان 1412 هـ ، مارس1992 ، ص 8 .

لابد لها من أن تتم فى زمان ومكان معينين ولابد أيضا لكى تتكامل المعرفة أن توفر عنصريها معا : فطرة العقل والتجربة من الواقع الخارجى . كل هذا مكن ابن الهيثم من التوصل الى نتائج نفسية هامة وسبق بها أيضا كل من النيورجسين وريتشارد روك وروبرت فانتز وجوزيف كامبوس وهى نتائج عديدة وعميقة فى آن واحد ، وقد استطاعوا أن يثبتوا فى دراساتهم ما أثبته ابن الهيثم من قبل خاصة نمو تكوين الادراك عند الأطفال من أعمار مختلفة ومتفاوتة عند فانتز عن طريق الرؤية وما أسموه بالمنحدر البصرى عند دوك أو ادراك الأعماق عند جوزيف كامبوس " بل ان ما أشار اليه ابن الهيثم من قدرة الطفل على التمييز بالقياس مثل تمييزه الحسن من القبح – وهو لايعرف معنى التمييز والقياس يشير الى مرحلتين مهمتين من مراحل النمو العقلى المعرفى عند الأطفال والتى افترضها (جان بياجيه) عالم النفس السويسرى هما : المرحلة الحسية الحركية وادراك الأطفال للمبصرات " (9).

ولم يقف قول جان بياجين عند هذا الحد بل انه افترض أن النمو المعرفى عند الطفل يمر بمراحل أربع تنظم تفاعل الطفل مع بيئته ، بالرغم من اختلاف معدل النمو من طفل الى آخر ، الا أن هذه المراحل تنطبق على جميع الأطفال دون استثناء ، وهذه المراحل هى :

أولا : المرحلة الحسية الحركية Senso rimotor Period

وتبدأ هذه المرحلة منذ ميلاد الطفل وتستمر حتى سن الثانية من عمره تقريبا ، وخلالها تظهر ردود الأفعال الانعكاسية الولادية ، ويستمر التطور حتى يصل الطفل الى فكرة تكوين الروابط العقلية . وتتميز هذه المرحلة بأنها غير لغوية ، بمعنى أن اللغة لاتتدخل فى تكوينها ولاتسهم فى نمو الطفل أو تطوره ، بل تتميز بوجود خبرات ذاتية وتفاعل مع البيئة بعلاماتها المتباينة ، وتنظم هذه الخبرات من خلال مفاهيم مثل السببية والقصدية والقيم

---

(9) د/ دولت عبدالرحيم ، مصدر سابق ، ص 253 .

الرمزية [10].

ثانيا : المرحلة قبل الاجرائية preoperational period

تبدأ هذه المرحلة من سن الثانية وحتى سن السابعة من العمر ، يكتسب خلالها الطفل اللغة ويعرف العلاقات الزمنية الثلاث ، كما يتمكن أيضا من التخيل والتمثيل والتكيف ، بالاضافة الى قدرته على التعامل مع متغيرات البيئة ، ويتسم التعامل العقلى خلالها بالتمركز حول الذات ، وتساعده اللغة على عملية التطبيع الاجتماعى والتعامل مع الحقائق الموضوعية [11] .

ثالثا : مرحلة الاجراءات المحسوسة Concrete operations

تمتد هذه المرحلة أربع سنوات من السابعة وحتى الحادية عشرة ، نرى الطفل خلالها يتمكن من التقاط الافكار المجردة Abstract ideas التى تتمثل فى الكم والكيف ، ويتكون لديه نسق منطقى فيرتب الاحداث وتتزايد قدرته على تجميع الجزئيات (الفك والتركيب) فى وحدة كلية واحدة وتتابع منطقى وبذلك تتكون لديه المرونة والحركية فى التعامل مع المشكلات وحلها [12]

رابعا : مرحلة الاجراءات الشكلية Formal operations period

وتستمر هذه المرحلة من سن الحادية عشرة وحتى سن الخامسة عشرة ، ويستطيع الطفل خلالها تفهم الأسس المنطقية لتفكيره وتفكير الآخرين وينتقل فيها من مرحلة الاجراءات المحسوسة السابقة الى معالجة العلاقات والوصول الى مكونات وبناءات العمليات العقلية ، ويتوصل فيها الطفل أيضا الى ادراك المعانى والفروق بينها وكذلك ما يحمله كل معنى من معانيها [13] .

مما سبق يتضح أن اهتمام الفلاسفة على اختلاف مشاربهم بنظرية المعرفة الشاملة كان اهتمام مبكرا ، فقد نظروا الى المعرفة – ومن بينهم ابن

(10-13) د/ محمد شحاته ربيع ، تاريخ علم النفس ومدارسه ، دار الصحوة النشر والتوريع ، القاهرة ، 1406هـ / 1986 م ، ص ص 451-453

وأيضا كتاب : أرتوف وتيدج ، مقدمة فى علم النفس ، ترجمة د/ عادل عز الدين الاشول واخرون ، دار ماكجروهيل للنشر ، القاهرة ، 1983 ، ص 52

الهيثم – من جهات متعددة أى من جهات نفسية وفيزيائية ومنطقية وفلسفية، فلم يغفل ابن الهيثم فى نظريتة ارتباط المعرفة ببعض العمليات العقلية والنفسية مثل الانتباه والتخيل والتذكر والزمن النفسي حتى أسباب خداع الانسان في بعض ادراكاته واخطائه لم يهملها ، بالاضافة الى نظرتة الكلية للاشياء والتى سبق بها مدرسة الجشطلت Gestalt الالمانية وتناوله باسم " الادراك الكلى " للشئ المراد معرفته ، وأيضا سبق ابن الهيثم ديكارت فى قوله بالافكار الفطرية فى العقل مثل فكرة القياس التى يراها ابن الهيثم أنها مطبوعة فى عقل الانسان ، فهى فكرة فطرية لا يكتسبها الانسان من التجربة كما قال جون لوك صاحب العبارة الشهيرة ان الانسان يولد وعقله صفحة بيضاء Tabula Rasa ثم تقوم التجربة والخبرات الانسانية المختلفة بتسطير المعرفة عليها ، فاقترب بذلك من العقليين Rationalists ونأى عن التجريبيين Empiricists ومهد الطريق لفلاسفة التوفيق أمثال كنط ووجههم نحو نظرية جديدة . ولعل ارسطو عندما أهتم بالقياس وهو نظريته الاساسية فى المنطق الصورى القديم استخدمها دون أن يقصد أو يفطن الى أنها فكرة فطرية عكس الاستقراء الذى لا يصلح دون استقراء جميع أو أغلب الكائنات المراد اصدار قانون عام وعلمى بشأنها فكان ابن الهيثم أول من نبه الاذهان الى فطرية فكرة القياس فى العقل .

وبالنسبة لكنط فقد ترك لنا ميراثا فلسفيا عظيما ، الا أن بعد هذا الميراث الفسلفى قد أصبح له أهمية تاريخية وفقد أهميته الفلسفية ةالعلمية مثل قوله بأن المكان والزمان مطلقين فهدمت نظرية اينشتين فى النسبية هذه النظرية وبالتالى نظرية نيوتن أيضا التى اعتمد عليها كنط ، ويتبقى أن المعرفة يجب أن تتم فى زمان ومكان محددين وليس فى مكان وزمان مطلقين أو لأنهائيين . وكان لكنط فضل عظيم فى القول بالتصورات القبلية التى كان لها أهمية قصوى فى عملية الربط والتوحيد بيه هذه الانطباعات الحسية المشتتة، فضلا عن اعطاء معرفتنا بوجود العالم المحسوس موضوعية وأن مصدر هذه الموضوعية العقل وليس الانطباعات الحسية كما كان يعتقد من قبل خاصة لدى التجريبيين أمثال جون لوك وديفيد هيوم, وكان لكنط أيضا فضل– يشترك فيه آخرين–عن محدودية العقل الانسانى فهو ليس مطلق

القدرة ولا يستطيع تجاوز حدوده ، مما جعله قاصرا عن معرفته العالم المعقول ، عالم الاشياء فى ذاتها وهو عالم الغيب لدى الاسلام وفلاسفة المسلمين ، فهو عالم يتطلب التسليم به والايمان المطلق لا محاولة البرهنة عليه بنفس الطرق والوسائل التى نبرهن بها على وجود العالم المحسوس ، عالم الاشباح الافلاطونى ، هذا العالم المتغير .

لذلك حاول أنصار كنط وتلاميذه انقاذ فلسفته من التناقض الذى اضطر الى الوقوع فيه ، مثل رينهولد Reinhold وفشته Fichte الذى حاول استبعاد فكرة الشئ فى ذاته استبعادا نهائيا باعتباره شيئا قائما بنفسه مستقلا عن الذات مما يترتب عليه فى النهاية وجود الذات المدركة ، أو الانا العارفة التى تعتبر بمثابة الوجود المطلق لأنها وصفت وجود نفسها بنفسها كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى ..

واذا كان شولتسه Schulze قد ذكر فى كتابه " نقد فلسفة كنط " أن الشئ فى ذاته مجرد فرض افترضه كنط لكى يبين لنا الفرق بين قدرة العقل على ادراك الظواهر الواقعية الملموسة وبين عدم قدرته على تعدى معرفة الظواهر الى ما عداها من أشياء تقع خارج حدود الخبرة الانسانيه ، فان شولتسه نفسه – وهو متأثر بأفلاطون – يذكر أن الشئ فى ذاته عند كنط هو نفسه " الصور " Forms أو " المثل " عند افلاطون ، وهما ليسا شيئا واحدا ولكنهما متشابهان تمام التشابه ، الا أن شولتسه ذهب الى أبعد من ذلك فجعل الارادة عند شوبنهور هى نفسها الصورة الافلاطونية من ناحية ، والشئ فى ذاته من ناحية أخرى ، وهو ما ذهب اليه شوبنهور وبذلك فقد أعاد شوبنهور الشئ فى ذاته الى الوجود [14] . ومن قال أنه غير موجود ؟ أن عالم الاشياء فى ذاتها موجود ولكن العقل الانسانى قاصرا على ادراكه بوسائله البرهانية تختلف فى طبيعتها عن طبيعة هذا العالم الذى تكفل رب العزة بوصفة لنا فى القرآن الكريم وقربه الى الاذهان بتشبيهه بعالمنا المحسوس الذى نعيش فيه عندما تحدث عن الحدائق والغناء وأنهار العسل

---

(14) د/ عبد الرحمن بدوى ، شوبنهور ، ص ص 65-66 .

واللبن والخمر الحلال ونتحدث عن منازل الجنة ودرجاتها والحور العين ولكنها صور تشبيهية تقريبية لما فى عالم المثل ، عالم الاشياء فى ذاتها العالم المعقول الذى يفوق كل ما رأته العين ، فهو ما لاعين رأت ولا خطر على قلب بشر .

ولقد كان تصور كنط للميتافيزيقا تصور خاطئ منذ البداية فقد وصلت اليه ميتافيزيقا كلاسيكية تقليدية بنى عليها رأيه ، فمجال الميتافيزيقا يختلف عن مجال بقية العلوم الاخرى مثل الرياضيات والطبيعة والكيمياء بل وسائر العلوم الانسانية الأخرى مما يجعل تطبيق نفس مناهجها على الميتافيزيقا خطأ فادح منذ البداية ، فلكل منهما منهج خاص وموضوعات خاصة ، والخلط بينهما يتسبب فى ايجاد مشكلات فلسفية يصعب حلها ، واستطاع كنط أن يحول الميتافيزيقا الكلاسيكية من علوم تختص بالبحث فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وربوبيته وألوهيته وموقف الانسان منها بحيث يتعين على الانسان أن يعى تماما ومنذ الوهلة الاولى أن هذه الموضوعات ليست موضوعات بحث عادية لا تخضع للبحث بمنهج العلوم الطبيعية بقدر ما تخضع كما ذكرت للتسليم والايمان ، كذلك موضوعات النفس والحرية الانسانية . من هنا فإن موقف كنط من الميتافيزيقا وجعلها كيان معرفى يتميز بتركيبه القبلى بمعنى " أنها تدل على اضافة فعلية الى معرفتنا بدلا من كونها مجرد تحليل لمعانى مختلف التصورات . وقبلية بمضى أنها تحدث مستقلة عن عملية الادراك " [15] .

والموقف السابق جعل كنط يقسم الميتافيزيقا الى نوعين احداهما ميتافيزيقا مشروعة والأخرى غير مشروعة ، تقوم الاولى على الخبرة المتمثلة فى عالم الظواهر والاخلاق ، أما الاخرى فقد جعل مجال اهتمامها علوم الدين .

كما أراد كنط أن يجعل المبادئ القبلية فى العقل مثل بديهيات ومسلمات ومصادرات الهندسة التى اعتقد فيها ، فلايثبتها ولكنه يسلم بها

---

(15) ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة د. أحمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (الالف كتاب الثانى رقم 132) القاهرة ، 1993 ، ص 263 .

تسليما ، وبرغم حسن نية كنط فى قوله بالمبادئ القبلية الا أنه أخذ عليه باعتبار أنه تهرب من محاولة اقامة البراهين عليها ، وقد فتح بقوله هذا عالما جديدا للفلسفة وانقذها من الدوران فى حلقة مفرغة وذلك عندما أدخل الذات كعنصر أساسى فى العملية المعرفية تكون هى نقطة البداية فيها وليست الاشياء المادية الآتيه من العالم الخارجى الى الذات الانسانية ، فضلا عن استطاعته اكتشاف نقائض النفس فى المعرفة وقدم لها الحلول الممكنه وعلاج النفس حتى تستقيم لها المعرفة . وهاتان النقطتان متناقضتان ، وهما تسليمة بالمبادئ القبلية بديهيات فى العقل الانسانى وفى نفس الوقت كانت هى السبب الاساسى ومحور ثورة كنط الكوبرنيقية وجعل المعرفة داخل الانسان تخرج منه الى العالم الخارجى وليس العكس كما كان شائعا وتسبب فى ايجاد العديد من الاشكاليات والجدليات بين الفلاسفة والمفكرين شرقا وغربا ، فاذا أردنا الاختيار بينهما فلا مناص أمامنا من قبول مبادئ كنط القبلية باعتبارها بدهيات ومسلمات فى العقل انقاذا للذات العارفة بل و العملية المعرفية برمتها .

ولقد أخطأ شوبنهور عندما قال عن أفكار العقلية الترنسندنتالية وهى الله تعالى والعالم والنفس انها أوهاما وقع فيها كنط وكان يجب عليه انكارها، ولكننا نؤكد مع كنط أنها ليست أوهاما بل هى موضوعات حقيقية إذا فقدها الانسان فقد معها كل شئ ولم يصبح لسعيه نحو الحقيقة أية معنى ، بالاضافة الى أن اتهام كنط نفسه بأنه مولع بحب التقابل والتناظر ، وأن.ولعة هذا هو الذى ساقه نحو تناول هذه الافكار ، وقد اخطأ شوبنهور للمرة الثانية فى حق كنط ، قد يكون كنط مولع بالتقابل والتناظر فى مجال آخر مثل المقولات والاحكام ولكنه لم يكن كذلك فى مجال أفكار العقل الميتافيزيقية التى جبل الانسان على التفكير فيها الا أنه شهد بذلك منذ البدء . وبسبب اهمال الاساس الدينى فى الحياة تخبط البعض عند النظر فى مثل هذه الموضوعات ومحاولة البحث فيها مما أدى الى فشله فى النهاية لأنه لم يفطن الى أهمية هذا الاساس ، فلقد كان كنط مؤمنا بما ورد فى الدين المسيحى بينما رفضه شوبنهور بل وحاول تشويه صورة كنط ، وهو نفس الاتجاه العلمانى فى كل زمان ومكان.

واذا اردنا أن ننصف كنط فى قوله بعالمين:الظواهر والاشياء فى ذاتها كنا مع كنط فى قوله هذا ، فهناك عالم الظواهر ومجاله البحث فى المادة،

وعالم الاشياء فى ذاتها ومجاله ليس البحث الفلسفى بل مجاله النزعة الايمانية والاعتقاد العقلى حيث توضح الذات الالهية فى مكانها الصحيح ، والذات الانسانية فى مكانها الآخر الصحيح أيضا ، فلقد كان كنط يعرف حقا أن الانسان محدود فى كل شئ .. القدرة والعقل والعمر أيضا ، لذلك أعلى من شأن الارادة الخيرة لأنها سبيل الانسان للاعلان عن وجوده من ناحيةوالوصول بذاته نقيه الى عالم الاشياء فى ذاتها ، وإن كان هو نفسه لم يعلن ذلك جهارا نهارا كما يقول كنط نفسه : " ان جميع محاولات الاعتماد على العقل فى اللاهوت على أى نحو نظرى لن تجدى على الاطلاق وستكون بحكم طبيعتها فارغة وباطلة " .(16)

ويقول كنط فى موضوع آخر :

" فلما كانت هذه الموضوعات لا تتبع التجربة الممكنة ، لذا يتعذر الحصول على معرفة تجريبية أو بعدية بها أيضا ، ولما كانت القضايا التحليلية البحتة لا تقدم أيه وعرفة بما هو موجود بالفعل ، فان هذا يعنى استحالة أية معرفة نظرية بطبائعها أو بوجودها ، أن اعتقد أن المعرفة برمتها تتبع جانب أو آخر من هذين النوعين " .(17)

الخاتمة :

وفى الختام أرجو أن أكون قد وفقت – ولو بعد التوفيق – فى تحقيق الهدف الاساسى من هذا البحث وهو عقد مقارنة نقدية تقوم على تحليل اشكالية المعرفة عند عملاقين من عمالقة الفكر الانسانى هما الحسن بن الهيثم الفيلسوف العربى المسلم الذى اصقلته الحياة العقلية فى الشرق الاسلامى وهو فى أوج مجده وتقدمة وحضارته الزاخرة بكل نفيس ، وايمانويل كنط الفيلسوفى الالمانى (البروسى) الغربى المسيحى الذى اصقلته حضارة عصر النهضة بكل ثقلها العلمى وتراثها الفكرى والفلسفى الذى ورثته عن

(16) نفس المصدر ، ص 297 .

(17) نفس المصدر ، ص ص 263-264 .

العالم اليونانى القديم والحضارة الاسلامية العظيمة وان أغفل معظم المفكرين والادباء والفلاسفة المنبع الشرقى الاسلامى تحت وطأة العنصرية التى يرفضها العلم والفكر كما يرفضها الدين الاسلامى السمح .

ولقد سعى الفيلسوفان - كلاهما من أجل الوصول الى الحقيقة واليقين فكان سعيهما مشكورا وعلينا جميعا يقع عبء استكمال المسيرة على خطين : أحدهما أن نقدم التراث المخبوء تحت ثرى النسيان والاهمال المتعمد أيضا بطريقة حديثة تتناسب مع بدايات القرن الحادى والعشرين الذى أطل علينا برأسه قبل أن يسلم القرن العشرين الروح ، والآخر أن نقدم زناد أفكارنا فنقدم للاجيال القادمة ميراثا جديدا وتراثا يليق بعباقرة نهايات القرن العشرين، فهل من مبارز ؟

والحمد لله

ولله الامر من قبل ومن بعد ..

المصادر والمراجع العربية والاجنبية

أولا : المصادر والمراجع العربية والمترجمة :

1- د/ ابراهيم مصطفى ابراهيم ، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي ، دار النهضة العربية بيروت ، الطبعة الاولى ، 1993 .

2- ابن ابى أصيبعه ، عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، دار الفكر ، بيروت، 1975 .

3 - د/ أحمد عزت راجح ، أصول علم النفس ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة السادسة ، 1966 .

4- أفلاطون ، فيدون ، ترجمة وتعليق وتحقيق د/ على سامى النشار والاستاذ عباس الشربينى ، دار المعارف ، الاسكندرية ، 1965 .

5- الحسن بن الهيثم ، المناظر ، تحقيق د/ عبد الحميد صبره ، الكويت، 1983 .

6- الحسن بن الهيثم ، ثمرة الحكمة ، تحقيق د/ عبد الهادى أبو ريده ، الكويت ، الطبعة الاولى ، 1987 .

7- أرتوف ونتيج مقدمة فى علم النفس ، ترجمة د/ عادل عز الدين الاشول وآخرون ، دار ماكجروهيل للنشر ، القاهرة ، 1983 .

8- اميل بوترو ، فلسفة كنط ، ترجمة د/ عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1972 .

9- أوزفالد كولبه ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة د/ أبو العلا عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1942 .

10- د/ توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، 1979 .

11- جاكوب برونوفسكى ، التطور الحضارى للانسان (وارتقاء الانسان) ، ترجمة د/ أحمد مستجير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1997.

12- د/ جورج قنواتى ، مادة " المعرفة " منشورة بالموسوعة الفلسفية

العربية اشراف د/ معن زيادة ، معهد الانماء العربى ، بيروت ، 1986 .

13- د/ حسن عبد الحميد ، دراسات فى الابيستمولوجيا ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، 1992 .

14- د/ حلمى على مرزوق ، فى النظرية الادبية والحداثة ، الشنهابى للطباعة والنشر ، الاسكندرية 1997 .

15- د/ دولت عبد الرحيم ابراهيم ، الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1995 .

16- روى بورتر ، تاريخ الزمان ، فى كتاب : فكرة الزمان عبر التاريخ ، مستشار التحرير كولن ويلسون ، المشرف على التحرير جون جرانت ، عالم المعرفة العدد 156 ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب ، الكويت، شعبان / رمضان 1412 هـ ، مارس 1992 .

17- ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة د/ أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1993 .

18- د/ زكريا ابراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1972 .

19- د/ عادل ضاهر ، مادة " معرفة " (الشروط المنطقية للمعرفة ، فى الموسوعة الفلسفية المختصرة ، اعداد فؤاد كامل وآخرون ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1963 .

20- د/ عبد الحميد صبره ، الصورة فى نظرية ابن الهيثم ، ترجمة د/ عبد الله العمر ، الكويت 1987 .

21- د/ عبد الغفار مكاوى ، لم الفلسفة ؟ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية، 1981 .

22- د/ عبد الرحمن بدوى ، أرسطو ، وكالة المطبوعات الكويت دار القلم بيروت ، الطبعة الثانية ، 1980 .

23- د/ عبد الرحمن بدوى ، شوبنهاور ، وكالة المطبوعات الكويت ، دار

القلم بيروت 1942 .

24- د/ علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، الطبعة الثانية ، 1965 .

25- فرانز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة أنيس فريجه ، دار الثقافة ، بيروت ، 1980 .

26- د/ فؤاد أبو حطب ، القدرات العقلية ، مكتبة الانجلوا المصرية ، القاهرة ، 1973 .

27- د/ فؤاد زكريا ، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي الانسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1977 .

28- د/ قباري محمد اسماعيل ، علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء الثاني ، نظرية المعرفة ، دار الكاتب للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، 1966 .

29- د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي، الطبعة الثانية ، 1988 .

30- لندا ل. دافيدوف ، مدخل علم النفس ، ترجمة د/ السيد الطواب وآحرون، دار ماكجروهيل للنشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ .

31- د/ محمد شحاته ربيع ، تاريخ النفس ومدارسه ، دار الصحوة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1406 هـ / 1986 م .

32- د/ محمد فتحي الشنيطي ، المعرفة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1962 .

33- د/ محمد عثمان نجاتي ، الادراك الحسي عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1961 (الطبعة الاولى 1948) .

34- د/ محمد أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الرابع الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية 1996 .

34- د/ محمد البهي ، الفكر الاسلامي في تطوره ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1981 .

35- د/ محمد ثابت الفندى ، مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1987 .

36- د/ محمد عزيز نظمى سالم ، تفسير مناهج المعرفة ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، 1997 .

37- د/ محمد فتحى عبد الله ، الجدل بين أرسطو وكنط (دراسة مقارنة) ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، والنشر والتوزيع ، الطبعة الاولى ، 1415هـ - 1995 م .

38- د/ محمود حمدى زقزوق ، تمهيد للفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، 1994 .

39- د/ محمود فهمى زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، الاسكندرية ، 1968 .

40- د/ محمود فهمى زيدان ، تقديم كتاب : د/ حسن عبد الحميد ، دراسات فى الابيستمولوجيا ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، 1992 .

41- د/ محمود فهمى زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكرى الاسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الاولى ،1989

42- د/ نازلى اسماعيل حسين ، الفلسفة الالمانية ، عين شمس ، القاهرة ، 1990 .

43-هنرى ودانالى توماس ، أعلام الفكر الاوروبى من سقراط الى سارتر ، ترجمة عثمان نويه ، الجزء الاول ، دار الهلال ، القاهرة ، (العدد 313) محرم 1397 هـ - يناير 1977 م .

44- د/ يوسف مراد ، مبادئ علم النفس العام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، بدون تاريخ .

45- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، 1979 .

46- د/ يوسف كرم ، العقل والوجود ، دار المعارف ، القاهرة ، 1956 م.

ثانيا : المصادر والمراجع الاجنبية :

1- Ackermanny, Robert, Theories of knowledge , TATA Mc Graw Hill Publishing company ltd., Bombay New Delhi , 1965.

2- Alston, William , Are positivists Metaphysicians ? the philosophical Review , A Quarterly Journal, January 1954.

3- Copieston, Fredrick, A history of philosophy , image books, vol. 6, part II , New york, 1960 .

4- Ewing , A.G., Ashort commentary on Kant's Citique of pure Reason , Methuen, London, 1962.

5- Fuller , B.A. G., A history of philosophy , New york, July 1949, (part II) .

6- Hume , David , Inquiry concerning Human understanding , ed. by L.A. selby Bigge , 2nd. edition , Oxford , 1902 .

7- Kant, Immanuel, prolegomena to any future Metaphysics that will be able to present it self as a science, trans . by, p. Lucas , Manchester university press , 3rd. impression , 1962.

8- kant, Immanuel, critique of pure Reason, trans by Norman kemp Smith Macmillan, London , 2nd impression 1933, reprinted 1961 .

9- Lalande , Andre, Vocabulaire technique et critique De la philosophie , sixieme Edition Revue Et augmentee, presses universitaires De France , Paris , 1951 .

10- Pears,D., what is knowledge ? George Allen & unwin

Ltd., London , 1972

11- Paton , H.J., Kant's Metaphysics of Experience, Vol. I , Allen & Unwin ltd., London , 1951 .

12- Russell ,B., the problems of philosophy , oxford university press , London , 1973 .

13- Russell, B., Our knowledge of the External world , Allen & Unwin ltd., london , 1961 .

14- Thilly , Frank , A history of philosophy , George Allen , London , 1952 .

15- Wright , william kelley A history of Modern philosophy, the Macmillan company , New york. 1946 .

ثالثا المعاجم والموسوعات :

1- المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، القاهرة ، 1399 هـ ، 1979 م .

2- المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو ، 1986 .

3- معجم أعلام الفكر الانسانى ، اشراف د/ ابراهيم مدكور ، المجلد الاول، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1984 .

4- الموسوعة الفلسفية المختصرة ، اعداد فؤاد كامل وآخرون ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1963 .

5- الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف د/ معن زيادة ، معهد الانماء العربى بيروت ، 1986 .

فهرست

بسم الله الرحمن الرحيم

* * * * *

اشكالية المصطلح الفلسفى

دكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم
قسم الفلسفة
كلية الآداب بدمنهور - جامعة الاسكندرية

اشكالية المصطلح الألسنى (*)

مقدمـــة :

لابد وأن نعترف بعد أن قطعت المعرفـة الانسـانية فـى المجـالين الفلسفى والعلمى شوطا بعيدا بأهمية المصطلح على وجه العموم ،والمصطلح الفلسفى على وجه الخصوص ، فقد أصبح المصطلح مـن أهم مفاتيح العلم ، ويدل مدى استقراره على مدى استقرار ورسوخ العلم ذاته ، وثبات اسسه وقواعده ، لذلك فما زال المفكرون فـى كافـة التخصصات العلميـة يتناقشـون ويتجادلون حول أهمية المصطلح ، وتزداد حدة الخلاف حول هذا المصطلح أو ذاك فى محاولة صادقة للاتفاق على معنى مصطلح هذا العلم أو ذاك أيضا ، حتى غدت اشكالية المصطلـح من أهم ما يشغل العمل النقدى ، من هنا أصبح من الضرورى عقد الندوات والمنـاظرات والمؤتمرات لمناقشة قضايا المصطلح على اختلاف مستوياته ، مثل مؤتمر النقد الادبى الذى عقد فـى جامعة اليرموك بإربد بالمملكة الاردنية فى الرابع عشر من شهر يونيو عام ألف وتسعمائة وأربع وتسعون ، وندوة " قضية المصطلح العلمى " التى عقدها حمزه قبلان المزينى بإشتراك عدد من الباحثين المهتمين بهذه القضية، وكذلك ندوة " المصطلح العلمى فى التراث الاسلامى " التى عقدها المعهد الوطنى للتعليم العالى للحضارة الاسلامية بمدينة وهـران بالجمهوريـة الجزائريـة عام ألف وتسعمائة ستة وتسعون وكان الهدف الذى يقف من وراء عقد هذه النـدوة هو ضبط وتدقيق المنجز العلمى العربى الاسلامى ومحاولة الخروج من فوضـى تعدد المصطلحات والبحث فـى أمـر توحيدهـا خدمـة للعلـم ومحاولـة المشـتركين وضـع أسـس هــذا التوحيـد لاسـتيعاب منجـازات العصر العلمية تجنبا لخطر القطيعة البادية للعيان مع المنجز العلمـى العربى، ودارت المناقشـات فـى هـذه النـدوة الهامـة حـول نشـأة المصطلـح العلمـى فـى الـتراث العربـى الاسـلامى – المصطلـح فـى ظـل العلـوم الشرعية ، وعلاقـة المصطلح بعلوم اللغة العربية واستخدام المصطلح فى العلوم الانسانيـة علـى

(*) أعد هذا البحث الدكتور / ابراهيم مصطفى ابراهيم .

اختلاف أنواعها .

وتبين لنا من عقد مثل هذه الندوات والمؤتمرات أهمية المصطلحات فى توحيد لغة الحوار بين المفكرين العرب لكى يسهل التفاهم فيما بينهم من أجل ارساء دعائم العلوم المختلفة والعمل على تقدمها وارتقائها .

أولا : تعريف المصطلح :

كثرت التعريفات الخاصة بعلم المصطلح فمنها التعريفات اللغوية التى وردت بالقواميس اللغوية ، ومنها التى وردت بالقواميس الفلسفية ، ومنها التى وردت فى سياقات النصوص المختلفة ، ويعنى " الاصطلاح " اتفاق طائفة على شئ مخصوص ، وأيضا اتفاق فى العلوم والفنون على لفظ أو رمز معين لاداء مدلول خاص ، ويقال : لكل علم اصطلاحاته ، والمصطلح هو لفظ أو رمز يتفق عليه فى العلوم والفنون للدلالة على آداء معنى معين [1] .

وورد فى قاموس ماكميلان معان لغوية كثيرة المصطلح term نذكرها فيما يلى [2] .

1 – المصطلح هو كلمة أو عبارة لها معنى محدد فى مجالات بعينها مثل المصطلحات القانونية Legal terms والمصطلحات العلمية Scientific terms .

2 – والمصطلح هو أية كلمة أو لفظ أو عبارة تستخدم بمعنى محدد مثل لفظ " حبيبى " الذى يعنى أنه مصطلح يدور حول المحبة .

3 – ويأتى بمعنى طريقة خاصة تستخدم فى الحديث أو نوع من اللغة مثل قولنا : " لقد أجابنى على سؤالى بمصطلحات غامضة " .

4 – ويستخدم بمعنى محدد مثل فترة زمنية محددة ، وهى الفترة التى

---

(1) مجمع اللغة العربية ، المعجم الوجيز ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة، 1414 هـ – 1993 م ، مادة الاصطلاح ص 368 .

(2) Macmillan Dictionary, William D. Halsey, Editorial Director, New York, 1973, Item" Term", PP.1028-29.

يستغرقها الحدث ، أو عقد ايجار محدد المدة .

5 – وكذلك يأتى بمعنى تقسيم السنة الدراسية الى فصل الربيع وغيره .

6 – وفى القانون يستخدم بمعنى الفترة التى يستغرقها انعقاد الجلسة .

7- وفى مجال العلاقات الاجتماعية يأتى بمعنى الصلات الطيبة أو العلاقات الوثيقة بين الافراد .

8- وفى مجال السياسة يستخدم بمعنى الشروط التى بموجبها يتم الاتفاق مثل شروط الاستسلام أو عقد المعاهدات .

9- وفى مجال الرياضيات يأتى بمعنى كل الكميات التى تكون كسر fraction أو نسبة Ratio أو ما يكون سلسلة عددية ، وكذلك كل الكميات التى ترتبط بعلاقات الاضافة plus أو الطرح minus خاصة فى مجال علم الجبر .

10- ويأتى فى علم المنطق logic بمعنى الموضوع أو المحمول اللذين يكونان القضايا propositions ، أو المقدمات premisses التى يتكون منها القياس syllogism .

ويقصد بعلم المصطلح terminology بمعنى الالفاظ أو مجموعة العبارات المستخدمة فى الفن والعلم والحرف ، أو فى الموضوعات المتخصصة مثل القانون أو الكيمياء ، وهو منحدر من اللفظ اللاتينى فى العصور الوسطى terminus بمعنى التعريف أو التعبير ، ويتكون من جزئين أساسيين الجزء الأول لاتينى terminus والثانى يونانى logia (logy).

أما قاموس روزنتال ويودين الفلسفى فيذكر أن المصطلح هو عبارة عن كلمة ذات معنى واحد فقط ، يثبت تصور محدد عن العلم والتكنولوجيا والفنون وغيرها . وكذلك هو عنصر تتكون منه اللغة العلمية يستخدم فى بداية العلم لتحديد المعانى الضرورية تحديدا صحيحا وواضحا ، كما أنه يعين معطيات العلم خاصة تلك المعطيات التى لا تتطابق مع مسمياتها فى الحياة اليومية ، وذلك لتميزها عن الكلمات المستخدمة فى لغة الحياة اليومية

وهو لفظ مجرد من أى تعبير انفعالى أو عاطفى [3] . ويستخدم فى المنطق أيضا بنفس المعنى الذى ورد بقاموس فاكميلان.

إذن فعلم المضطلح أو علم المصطلحات أو المصطلحية هو العلم الذى يبحث فى العلاقة بين المفاهيم والمصطلحات اللغوية التى يعبر عنها ، وقد يعبر عنه بعلم الوضع . كذلك قد يكون المصطلح لفظ مفرد أو مركب يضعه فرد أو جماعة لمفهوم واحد معين [4] أو فلنقل أنه عبارة عن مجموعة من المفاهيم concepts أو تصورات وقضايا propositions لا نستطيع بدونها أن نقيم نسق أو بناء مترابط الاجزاء متكامل الفروع ، مثلما نرى فى النسق الرياضى الذى يقوم على مجموعة من التعريفات أو المعرَفات ومجموعة أخرى من اللامعرفات ومجموعة من البدهيات ومجموعة أخرى أو أخيرة من المسلمات والمصادرات ، وبدونها جميعا لا نستطيع اقامة نسقا رياضيا لأننا عندئذ سنفتقر الى المصطلحات أو المفاهيم و القضايا وهى أدوات العلم التى تساعدنا على اقامته كنسق صحيح مترابط الاجزاء .

ويرى الدكتور محمود فهمى حجازى أنه مع تكون العلوم فى الحضارة العربية الاسلامية تخصصت دلالة كلمة " اصطلاح " لتعنى الكلمات المتفق على استخدامها بين أصحاب التخصص الواحد للتعبير عن المفاهيم العلمية لذلك التخصص ، وعرّفه على بن محمد الجرجانى (المتوفى عام 816 هـ) بأنه " عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شئ باسم بعد نقله عن موضعه الاول لمناسبة بينهما أو مشابهتهما فى وصف أو غيرها " مما يعنى أن المصطلح لا يكون الا عند اتفاق المتخصصين المعنيين على دلالة الدقيقة ، وهو يختلف عن الكلمات الأخرى المستخدمة فى

---

(3) A dictionary of philosophy , Edited by M. Rosenthal and Yudin , progress publishers, Moscow, 1967, item " term " , P. 448 .

(4) المجمع العلمى الاسلامى ، وزارة الاعلام ، الرياض ، الطبعة الاولى 1412 هـ 1992 م ، ص 45 .

اللغة العامة .[5] .

ولقد اهتمت المعجمات الاوروبية بكلمة " المصطلح " Term في السنوات الاخيرة ، خاصة عندما تقدمت الدراسات اللغوية في أفرع علم اللغة التطبيقي فورد له تعريف جمع في صياغته بين التعريفات السابقة خاصة في قاموس Th. lewandowski الصادر في هيدلبرج 1979 Heidelberg بعنوان : linguistisches wortertbuck ويقول التعريف :

المصطلح هو " الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقر معناها أو بالاخرى استخدامها وحدد في وضوح هو تعبير ضيق في دلالته المتخصصة ، وواضح الى أقصى درجة ممكنة ، وله ما يقابله في اللغات الاخرى ويرد في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد فيتحقق بذلك وضوحه الضروري " [6] .

ويتبين لنا من التعريف السابق أن المصطلح هو كلمة تتسم بالوضوح والتميز وتستخدم بمعنى خاص متفق عليه لكي تعبر عن دلالة معينة متخصصة ، يفهمه أصحاب التخصص الواحد ، سواء أجاء كلمة مفردة واحدة ، أو داخل سياق خاص كالسياق العلمي أو الادبي أو الفلسفي على سبيل المثال ، وبالتالي يصعب عن من هم خارج التخصص الواحد فهم المعنى المراد منه ، لذلك قد يفهمونه على غير المعنى المراد منه مما يؤدي الى الخلط والاضطراب وعدم الوضوح ، وقد أفاد هذا الاستخدام الاصطلاحي لكلمة ما أو لفظ محدد أو عبارة بعينها مجموعة المتخصصين في هذا العلم أو ذاك ، كما أفاد النظريات الدلالية في علم اللغة ، وفي نفس الوقت أضر غير العاملين في مجال التخصص خاصة عندما يفهم على غير وجهة المراد منه ، أو توجيه الاتهامات العلم ما من العلوم بسبب صعوبة مصطلحاته أو غموضها أو تداخلها ، وعليه فيجب أن يكون المصطلح جامع

(5) د/ محمود فهمي حجازي ، الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ص 8 ، 10 . وأيضا تعريفات الجرجاني ، طبعة ليبزج ، 1845 مادة " صلح " .

(6) نفس المرجع ، ص ص 11-12 .

مانع كالتعريف ، يجمع المعانى المراد منه فى مجال ويخرج المعانى التى لا تدل عليه في المجال المراد . وقد أكد التعريف الفرنسى هذه الحقيقة اذ يقول " جوزيت رى – ديبو : " المصطلح اسم قابل للتعريف فى نظام متجانس ، يكون تسمية حصرية (تسمية لشئ) ، ويكون منظماً (أى فى نسق متكامل ، ويطابق دون غموض فكرة أو مفهوما " . (7)

ولا تخفى علينا أهمية استخدام المصطلحات فى التخصص الدقيق ، فعن طريقة يمكن تحديد التعريفات المطلوبة ، كما أن له علاقة وثيقة بالوسائل الصرفية ويساعد على تحديد الدلالة المقصودة لذاتها وبذاتها دون مواربة ، " فالمصطلحات العلمية تتحدد دلالتها وعباراتها فى اطار نظرية متكاملة ، وهى لا تظهر الا بوصفها عناصر مكملة للنظرية، ومن ثم فان المصطلح يخضع فى تطوره للتخصص نفسه ، ولا يتحدد الا فى داخل النظام الذى يكونه ذلك التخصص" (8).

وقد ارتبط "المصطلح " كذلك بالحد أو الاسم فهو اشارة أو تعبير أو علامة على التصور كما أن التصور علامة على الشئ .. فلقد كان التصور عند أرسطو Aristotle(384-322 ق.م) يعنى اعادة بناء الشئ الموجود .. الشئ الحقيقى ، وفى هذا البناء يرد العقل الى وحدة الفكرة الكلية ، المحسوسة المتعددة ، وهذه الافراد المحسوسة هى الموجودات الحقيقية ، والتصورات التى تتصف بالامكانية والعمومية (9)

وكان الخوارزمى تحذف الكاتب فى رسالته " مفاتيح العلوم " ان مصطلحات الفلاسفة كانت متنوعة وعديدة منها ما هو متداول بين عامة الناس ولا يحتاج الى احصاء ، ومنها ما هو متداول تداولا خاصا أيضا ويعنى

---

(7) نفس المصدر ، نفس الموضع . وأيضا josette Rey-Deboue , lexigue: semiotique, Paris, 1979 , “ Terme “

(8) المرجع السابق ، ص 13 وكذلك كتاب " المدخل الى علم التسميات "

Th. schippan Einfuhung in die semasiologie , Leipzig , 1979 .

(9) د/ على سامى النشار ، المنطق الصورى : منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة ، دار المعارف ، الاسكندرية ، 1965 ، ص ص 99-101 .

بالاختصاص الضيق الدقيق ، وعليه فمصطلحات الفلاسفة تقع على نوعين :

1- الفاظ مخترعة : وهذه المصطلحات اخترعها المختصون فى علم المنطق والفلسفة عن جملة الفلاسفة القدماء ، فتطورت استعمالاتها عند المتأخرين على نحو يقربها الى أن تكون الفاظ فلسفية وذات دلالات فلسفية ولا تخرج عن معانى الفلسفة .

2- الفاظ معربة : وهى مصطلحات يصدق عليها أنها غير مخترعة ، لأنها لم تترجم أو توضع بالعربية اصلا ، بل عربت ونقلت الى العربية نقلا عن اللغات الاعجمية ، وبوجه خاص يقصد هنا المصطلحات المأخوذة عن اللغة اليونانية ، فهذه مصطلحات شاع استعمالها معربة بمعانيها المقصودة فى أصولها (10) .

وأستطيع أن أقول من خلال ما سبق أن هناك ثمة صلة وثيقة بين التعريف ووضع المصطلح فى بيئته الطبيعية أو منظومتة الصحيحة ، فتعريف المصطلح جنو لتحديد هويته بالنسبة للمصطلحات الاخرى لتحقيق التواصل بعيدا عن اللبس بين المتخصصين ، ويساعد أيضا على تفهم المصطلح والتفريق بينه وبين تصور آخر مشابه ، مما يوجب معه أن يكون تعريف المصطلح واضحا ومتميزا ودقيقا ومتكاملا لكى يفى بالغرض المنوط به (11) .

وكذلك فهناك علاقة وثيقة بين الكلمة والمصطلح وكذلك بين اللغة العامة واللغة الخاصة ، وقد ميز فلبر H. Felber بين الكلمة والمصطلح " فالكلمة رمز لغوى يتألف من صيغة الكلمة ومضمون الكلمة وتضمها وحدة لا تنفصم وقد تتسم معانى الكلمة بالتعدد أى بظلال مختلفة للمعانى .

---

(10) د/ عبد الله الاعسم ، المصطلح الفلسفى عند العرب ، دراسة وتحقيق الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1989 ، ص ص 50-51 .

(11) د/ محمد حلمى هليل ، أسس المصطلحية ، فى كتاب : اشكالية المصطلح ، وزارة الثقافة (الهيئة العامة لقصور الثقافة ، 1996 ، ص ص 28-29 .

ولا بد أن يتوافر للكلمة قدر كبير من المرونة حتى تلبى كل حاجات التواصل فى اللغة المشتركة (العامة) ، بيد أن المعنى المحدد انما يثبته السياق أى أن عماد الكلمة سياقها " . ويعتبر المصطلح بناء على ذلك رمز لغوى يتألف من الشكل الخارجي ، والتصور معنى من المعانى يتميز عن غيره من المعانى الاخرى داخل نسق محدد من التصورات ، مما يعنى أن لكل من المصطلحات والتصورات وجود قائم بذاته . (12)

ويتضح من النص السابق أن الكلمة تتصل باللغة العامة أو المشتركة بينما يرتبط المصطلح باللغة الخاصة فالكلمات تتميز بالدلالة العامة General reference أما المصطلحات فتختص بالدلالة الخاصة Special reference ، وفى اللغة الخاصة تتطابق الدلالة signification بالتعيين أو التسمية designation بينما فى اللغة العامة ومجالاتها لابد من الفصل بينما مما يعنى أن هناك اختلافا بين اللغتين فى عملية تقييد المدلول referent بالرمز symbol ، وبالتالى يختلف تعريف الكلمات فى اللغة العامة عنها فى مجال المصطلحات التى تفرض على أساس خصوصيتها (13) .

ثانيا : نشأة علم المصطلح :

بالنظر فى الفلسفات الشرقية القديمة سواء فى مصر القديمة أو فى الصين أو الهند أو ايران أو بلاد الرافدين والشام وهى مهد الحضارات القديمة والتى مهدت الطريق للانسان كى يخطو على الارض بخطى واثقة يبنى ويعمر ويسود لا يكاد نستبين أثرا لاشكالية المصطلح سواء الفلسفى أو غير الفلسفى ، بل يعتبر ظهور نشأة علم المصطلح باشكالية اللغوية أو الفلسفية يبدو واضحا منذ بداية التفلسف عند اليونان القديمة عندما حاول الشراح اليونانيون المتأخرون شرح وتصنيف العلوم الفلسفية لدى كبار

(12) المصدر السابق ، ص 19 .

(13) المصدر السابق ، ص ص 19-20 نقلا عن

Johnson , R.L. and Sager , J.C. (1980) , Standardization of terminologyin model of communication , Int. J. Soc. Lang. 23:81-104 .

الفلاسفة اليونانيين وخاصة أرسطو طاليس – فيلسوف اسطاغيرا – وقد بدأت الاشكالية مع مصطلح " الفلسفة " ذاته filosofia وهو المصطلح الذى بدأ على يد فيثاغورس pythagoras (570-496 ق.م) ثم تلاه بارمنيوس parmenides (539-469 ق. م) فى القرن الخامس قبل الميلاد، ثم سقراط Socrates (469-399ق.م)، ثم شاع استعمال المصطلح بدلالته على ما يحتويه من موضوعات فلسفية ابتداء من افلاطون Plato (426-348 ق.م) ، ألا أن ارسطو هو الذى استطاع تحديد معانيها فى كتاباته الميتافيزيقية بحسب ترتيب الاسكندر الافروديس لها .

ووجدنا عبر تاريخ الفكر الفلسفى أن كلمة " فلسفة " لفظ مركب من مقطعين أساسيين هما filo (philo) و sofia (Sophy) وأطلق عليها فيثاغورس " محبة الحكمة " تواضعا لأن اطلاق لفظ حكيم لاتقال الا لله تعالى ، ومنها أتى اسم الفيلسوف filosofos محب للحكمة ، وفلاسفة filosofoi محبو الحكمة ، وقد تلقفها المسلمون بعد ذلك ونظروا فى نقل المصطلحات الى اللغات الاخرى السائدة فى ذلك الوقت مثل السريانية والعربية ، ولم يقفوا أمامها مكتوفى الايدى بل استوعبوها وترجموا بعضها ، ولم يجدوا بدا بعد ذلك من تعريب بعضها بدلا من ترجمتها مثل مصطلح فنطاسيا fantasia والهيولى Hyle واسطقس (الرواقية) stoicheion المنطق logia ، وان كان أرسطو – صاحب المنطق – قد استخدم logos باعتبارها ذات دلالات مختلفة مثل الكلام والقول والقياس والنطق ومنها جاء استعمال نطق / فكر / logismos كما جاء فى رسالة الكندى عن " الحدود " و " الرسوم " (14).

وتتميز الحياة الفكرية للانسان بطابع الاشكالية problematic ، وتمثل الاشكالية فى الحياة الفكرية ارادة التحدى والصراع مع مشكلات البحث المختلفة ، والتى تعنى وجود صعوبة ما ومحاولة التغلب عليها وقهرها وذلك بايجاد الحلول المناسبة لها بعد سير أغوارها والوقوف على

---

(14) د/ عبد الله الاعسم ، مصدر سابق ، ص ص 52-53 .

عناصرها وأسبابها ، وتعنى الاشكالية فى الاصطلاح الحديث مجموع المشكلات الخاصة بعلم ما من العلوم أو مجموع المشكلات التى توجد ضرورة فى مسألة ما من المسائل . وقد استخدم اليونانيون القدماء " أبوريا " للتعبير عن وجود مشكلة . وتعنى الابوريا Aporia فى المصطلح اليونانى معضلة ، أو احراج ، أو مغالطة ، معضلة تظهر نتيجة تناقض فى الاستدلال. وتعتبر مفارقات زينون الايلى Zeno (336-262ق.م) مثالا كلاسيكيا تقليديا على " الابوريا " . ومن ذلك أن السهم الطائر يشغل ، فى كل لحظة ، مكانا معينا، متساويا له . ولكن بما أن أى انتقال للشئ انما يتطلب مكانا أكبر مما يشغله هذا الشئ يكون السهم المتحرك ، عند زينون ، ساكنا .

لقد وقف زينون على طابع الحركة المتناقض ، الذى ينعكس فى أن الجسم يجب أن يكون فى المكان الذى هو فيه وأن يكون ، فى الوقت ذاته فى المكان الذى ليس هو فيه بعد ، وبما أن هذا التناقض غير ممكن يلزم من ذلك ، عنده ، أنه ليس ثمة حركة ، وقد مارست استدلالات زينون تأثيرا كبيرا على كثير من الفلاسفة فى العهود التى تلت عصر زينون كذلك يمكن وضع حل علمى للابوريا على أساس الديالكتيك المادى الذى يعتبر الحركة وحده للضدين : للانفصال والاتصال ، فالجسم المتحرك يواجد ولا يتواجد فى الوقت نفسه، فى النقطة المعينة من مساره ، وينبع فهم الابوريات ، بوصفها تناقضات مستعصية على الحل ، مما يلزم الميتافيزيقا نفى طبيعية الوجود والوعى باعتبارها طبيعة متناقضة [15] . وهناك عدة أنواع من الاحراج (الابوريا) : فلسفى عام ، ومعرفى يعنى اصطدام الفكر باشكالية تجعله يقف وكأنه أمام طريق مسدود ، ومنطقى يقوم على فرضية القسمة الثنائية

---

(15) المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو ، 1986 ، ص ص 6-8 .

Dualism وميتافيزيقي يأتي من خارج المحيط الموضوعي للانسان [16] .
كما تعني أخيرا شئ لا يمكن اختراقه لصعوبته [17] .

وكذلك عندما واجه الفلاسفة الطبيعيون الأوائل في اليونان وهم طاليس وانكسيمانس وانكسيماندريس واشكالية الشئ الذى منه تتكون الأشياء ، وعنه تصدر الاشياء وتصير ، وضعوا تصوراتهم concepts التي حصرها أرسطو في أربعة تصورات رئيسية وهي : المبدأ ، والماهية ، والعنصر ، والطبيعة ، يمكن شرحها كالاتي :-

1- أما كلمة المبدأ فهي مأخوذة عن اللفظ اللاتيني principium ويقابله باليونانية ارخيه وهي كلمة ذات معان مختلفة ، فمن الممكن النظر اليها من زوايا مختلفة : فهو الاصل أو بداية الشئ (من الناحية الزمنية أو التاريخية)، وهو القضية التي يستنتج منها غيرها أي مقدم وتال (من الناحية المنطقية) ، ويختص المعنى الثالث أو زاوية الرؤية الثالثة بالناحية الميتافيزيقية أو الوجودية Ontological ، وللمبدأ ثلاثة معان هي :

أ- ما يدخل في تركيب غيره ويسمى العنصر أو الاسطقس element .

ب- هو الشئ الذى يعتمد عليه غيره في وجوده ويسمى شرطا condition.

ج- هو القوة التي تنتج شيئا ما من الاشياء أي التي تكون الاشياء حادثة لها، وتسمى العلة cause [18] .

ولقد اعتبر انكسيماندريس أن المبدأ هو المادة Materia (باللاتينية) وهي نفسها الهولى Hyle (باليونانية) لدى أرسطو ، وقد

---

(16) د/ محمد زايد ، مادة لحراج ، فيالموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف د// معن زيادة ، معهد الانماء العربي ، بيروت ، 1986 ، ص ص 31/30 .

(17) د/ عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليوناني ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الخامسة ، 1979 ، ص 159 .

(18) نفس المصدر ، ص ص 159-160 .

أخذ ارسطو على الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليه أنهم لم يتناولوا بالبحث كل معانى المبدأ أو المبادئ لذلك وضع أرسطو له عدة معان منها : مبدأ الوجود ، ومبدأ التغير ، ومبدأ المعرفة ، أى الشئ الذى يكون منه ابتداء تكون الشئ ، ثم تصير اليه ، ويعرف به، ولم يستطيع الفلاسفة السابقون على سقراط ادراك العلل اللامادية وهى: الصورية، والفاعلية ، والغائية .

2- وأما التصور الثانى وهو المادية Essence فهو مشتق من اللفظ اللاتينى essentia وهو من اللفظ اليونانى فى أوسيا ، ولكن كلمة أوسيا تعنى عند أرسطو الوجود ويناظرها فى الترجمة العربية ومصطلح الجوهر substance وليس الماهية ، بينما يختلف معنى كل منهما عند أرسطو اختلافا بينا ، فالجوهر هو الكائن المفرد المتقوم بذاته ، أما الماهية فهى ما يجعل الشئ هو (قانون الذاتيه law of Identity) ومن هنا تعددت استخدامات مصطلح الماهية من فيلسوف الى آخر ، بل ويخلط البعض منا حتى الان بين اللفظين ، فالماهية ليست هى الجوهر لأنها خصائص ذهنية ، بينما الجوهر فله وجود خارجى أى خارج الذات وخارج الذهن، والماهية ليست هى العرض ، فالعرض يوضع فى مقابل الماهية، والماهية توضع فى مقابل الوجود ، بمعنى أنه يمكننى تصور ماهية ما دونه تصور وجودها فى الخارج . كذلك خلط فلاسفة العصور الوسطى بين الوجود والماهية خاصة القديس المتفلسف أنسلم Saint Ansleme مما أدى فى النهاية الى نشأة مذاهب مختلفة .. واقعية .. واسمية .. وتصورية بسبب سوء استخدام المصطلح الفلسفى الذى ورثه فلاسفة العصور الوسطى عن أسلافهم [19] .

---

(19) نفس المصدر ، ص ص 161-162 .

وانظر كذلك : د/ محمد فتحى عبد الله و د/ عبد القادر البحراوى ، معجم المصطلحات المنطقية للالفاظ العربية والانجليزية والفرنسية ، واللاتينية ، مركز الدلتا للطباعة ، الاسكندرية ، 1994 ، الصفحات 16 و 54 و 91 .

3- والتصور الثالث هو العنصر Element ويقابله باللاتينية elementun وفى اليونانية اللفظ استويخيون وتعنى عنصر وعربت الى " أسطقس وقال أمبا ذوقليس Empedocles (490-430 ق.م) بوجود أربعة عناصر هى : الماء والتراب والهواء والنار . ويضاف اليها عنصر الاثير Ether ، فإذا تكون الشئ من عنصر واحد سمى متجانسا ، واذا تركب من أشياء عدة تسمى غير متجانس ، والعناصر فى الكيمياء غيرها فى الفلسفة ، ففى الاولى هى الاشياء التى لا تنحل الى غيرها ،وفى الثانية هى الاشياء التى منها يتكون الكون [20] .

4- أما التصور الرابع والاخير فهو الطبيعة Nature وهو لفظ مأخوذة من الفعل يولد ويقابلها فى اليونانية " فوزيس " وبهذا يمكن أن تقال الطبيعة على معنيين : الاول ، أنها مبدأ الفعل فى شئ ما من الاشياء فيقال على سبيل المثال طبيعة الشئ أو طبيعة الحدث ، أو الثانى ، يقال أن الطبيعة هى مجموع الاجسام الموجوده فى الخارج ، وهذا هو المعنى الذى قصده الفلاسفة السابقون على سقراط ، ومن ثم فقد أطلق مصطلح أو لفظ الطبيعة على الكون .

ويقابل مصطلح الطبيعة الفن أو الصناعة عند أرسطو ، بينما يطلق مصطلح الطبيعة عند كل من ديكارت وبيكون على الخصائص الذاتيه لشئ ما من الاشياء [21] .

وقد ظهرت فى العصور الوسطى مصطلحات أخرى مرتبطة بمصطلح الطبيعة مثل الطبيعة الطابعة (الفاطرة) والطبيعة المطبوعة (المفطورة ، خاصة عند سبينوزا Spinoza (1632 -1677) صاحب فلسفة وحدة الوجود pantheism . أما فى الفلسفة الالمانية فيناظر مصطلح الطبيعة المنطق وفلسفة الروح خاصة لدى هيجثم Hegle (1770-1831) وشلنج Schelling (1775-1854) . بينما يطلق لفظ الطبيعة على مجموعة

(20) نفس المصدر ، نفس الموضع .

(21) نفس المصدر ، ص 162 .

النتائج النهائية العليا للعلوم خاصة عند أرنست ماخ Ernst Mach (1838-1916) وفلهالم أوستفالد wilhelm Ostwald) 1932-1852) .

وفى العصور الحديثة أصبحت كلمة فن Art مضادة لكلمة الصناعة الفنية Technic وليس لكلمة الطبيعة [22] .

ولقد كان الاشكالية المصطلح الفلسفى فى العصر اليونانى دور كبير، فكان لظهور العديد من المصطلحات أكبر الاثر فى الفلسفة أو المذاهب الحديثة والمعاصرة بعد ذلك ، ومن هذه المصطلحات مصطلح الصيرورة la Duree الذى قال به هيرا قليطس ثم امتد أثره الى هنرى برجسون Henri Bergson (1859-1941) وجورج سنتيانا Santayana George (1863-1952) الذى قال بها وأطلق عليها اسم flux ، قد تأدى الامر باستخدام هذا المصطلح الى ظهور مذاهب مادية وحسية sensualism متعددة . كذلك أدى قول ديموقريطى بالذرة Atom الى أن تلقفه افلاسفة المسلمون خاصة الاشاعرة وقالوا بالجوهر الفرد الذى لا ينقسم، وبعد ذلك انحدر الى علم الكيمياء واستخدمه الكيميائيون فى قانون النسب الثابته ، والنسب المتعددة ومنهم (دالتون ، بعد أن جعلها ليبنتز Leibniz مونادات روحية spiritual Monad . [23] .

ومن المصطلحات الفلسفية التى اثارت جدلا كبيرا منذ اليونانيين وحتى ظهور الفلسفة المعاصرة مصطلح العقل ، وأول من قال بفكرة العقل الفيلسوف اليونانى انكساجوراس Anaxagoras (500-428ق.م) وذلك لاصطناع طريقة عقلية خاصة يمكن عن طريقها تفسير العالم ، وجعل الحركة تتم عن طريق موجود مفكر معقول ، أما وظيفة العقل الاساسية فهى " تفريق كتلة المادة المختلطة لا تتضمن عناصر أمباذوقليس أو ذرات ديموقريطس ، بل هى خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القديمة غير

---

(22) نفس المصدر ، ص ص 162-164 .

(23) نفس المصدر ، ص ص 167-170 .

المتغيرة ، وغير المنقسمة ، وغير القابلة للعدم ار العقل يتدخل لفصل هذه الاجزاء عن الكتلة الاولى ، وذلك بفعل حركة دائرية "[24] . وجعل العقل بسيطا لا يتركب من أجزاء حتى يكون العقل مساويا لجميع أجزاء الوجود مساواة كيفية . نعم ، لقد جعل انكساجوراس العقل هو منظم الوجود ، باعث الانسجام فى الاشياء ، دافع جميع الكائنات الى الحركة ، والى الحياة والمعرفة [25] .

ويعنى مصطلح العقل فى اليونانية " نوس vous " أما فى اللاتينية فيعنى Ratio و Intellectus ، ويستخدم مصطلح العقل بمعنيين : الاول ، العقل بوصفه ملكة تفكير تفكيرا منطقيا عن طريق التصورات المستخدمة فى الاحكام والتصديقات أو القضايا المستخدمة فى البراهين ويقابله الوجدان أو الحدس Intuition ، ويتبع العقل الطريقة التركيبية المنطقية ، والانتقال من تصور الى آخر ، أو من حكم الى آخر ، وبهذا المعنى الاول يعتبر العقل هو ما يميز الانسان عن الحيوان ، أما العقل بالمعنى الثانى هو ملكة التقدير أو الحكمة الصحيحة التى نميز بواسطتها بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والجميل والقبيح ،ويقابل العقل بهذا المعنى أيضا الجنون Madness ، أو الانفعالات الوجدانية . كذلك فان العقل بالمعنى الثالث يقال عنه ما يقابل النقل، أو عن المعرفة الطبيعية فى مقابل المعرفة الموحى بها ، ويتصل هذا المعنى بالاشكالية المشهورة التى دارت بين علاقة العقل والايمان .ويأتى المعنى الرابع والاخير بمعنى المبادئ القبلية Apriori أى السابقة على التجربة وما هو مكتسب ، ويقابله ما يعرف بالمعرفة البعدية أو المعرفة التى تأتى بها التجربة والاكتساب Aposteriori [26] .

---

(24) د/محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الاول (من طاليس الى افلاطون) ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة الثانية ، 1965 ، ص 88 .

(25) انظر للمؤلف ، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الاولى ، 1993 ص ص 52-53 .

(26) د/ عبد الرحمن بدوى ، مصدر سابق ، ص ص 171-173 .

وللعقل معانى أخرى منها ما يدل عليه بوصفه موضوعا للمعرفة فيأتى بمعنى الرابطة خاصة فى الرياضيات " أساس المتواليات " Raison d'une Progression . أو بمعنى التفسير فيقال بمعنى سبب وجود الشئ أو ما يشرح به العلة فى وجود شئ ما . وأخيراً يأتى العقل بمعنى التبرير مثلما نقول " القلب أحكامه le coeur a ses raisons، ويدخل فى لفظ العقل وتحت مصطلحة معانى أخرى كثيرة منها ما يتصل بالمعرفة ، ومنها ما يعنى أنه مفارق المادة كما قال بذلك انكساجوراس . (27) .

وهناك مصطلحات أخرى كثيرة ثار الجدل من حولها فى الفلسفة اليونانية وظلت تدور من حولها المناقشات وتطرح وجهات النظر فيها ربما حتى وقتنا هذا مثل النفس والروح وفكرة الوجود ، وفكرة الديالكتيك ،وفكرة الانسجام ، وفكرة العدد وغيرها كثير .

مما سبق يتضح أن هناك موضوعين رئيسيين تفرعا عن نشأة علم المصطلح وهما : اشكالية استخدام المصطلح فى السياقات المتعددة ، وبالتالى الصعوبات التى واجهت وتواجه المصطلح فى تقدمه واطراده، نناقشهما على النحو الاتى :-

1- المصطلح فى السياقات المتعددة :

عند دراسة قاموس المصطلحات الخاص بالفيلسوف الالمانى جورج فيلهلم فردريك هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1831-1770) تجد أن هيجل كان يدعو العاملين فى مجال البحث الفلسفى الى توخى الوضوح ، خاصة عندما رأى شيلنج يكتب الفلسفة بطريقة معقدة وغامضة ، الا أننا نجد هيجل نفسه يكتب بنفس الطريقة وربما أكثر مما دعا النقاد الى أن يصفوا كتاباته بالجفاف الشديد، والتنظيم المحكم الدقيق، وبكم من المصطلحات الغامضة التى تحتاج من دراسية الى تحديد معناها أولا وفهمها على الوجه الصحيح قبل البدء فى قراءته ، مما جعل أحد أساتذة الفلسفة – وهو الدكتور إمام عبد

(27) المصدر السابق ، ص 173 .

الفتاح إمام - الى وصف مؤلفات هيجل بأنها تبدو اعقد ما أنتجه الفكر البشرى ، والعجيب فى الأمر أن هيجل كتب ذات مرة يقول :

" إن الناس يشكون من غموض الفلسفة دون ، أن يحاولوا بذل الجهد فى فهم مصطلحاتها الخاصة ، مع أنهم يسلمون بأنك لكى تتعلم صناعة الاحذية، فلا بد لك أن تتدرب على هذه المهنة ، على الرغم من أنك تملك فى يديك القدرات الخاصة ، وفى قدميك المقاس الخاص .."(28) .

وهناك جملة أسباب يرجع اليها غموض فلسفة هيجل بصفة عامة ومصطلحاتها بصفة خاصة نذكر منها :-

1- يفتقد أسلوب هيجل الى الطلاوة ، فهو أسلوب يتسم بالجفاف والتعقيد بسبب تأثره الشديد باللغة اللاتينية وما فيها من جمل معقدة ومطولة .

2- يميل هيجل بشدة الى الاشتقاقات اللغوية والتلاعب بالالفاظ ، بسبب اعتماده على هذه الاشتقاقات فى شرح أفكاره وتبريرها .

3- حاول هيجل مخلصا اعادة تشكيل المصطلحات القديمة واعطائها معان خاصةدون الاهتمام بشرحها .

4- اهتم هيجل اهتماما خاصا بأن تكون له مصطلحاته الخاصة مما ألجأه الى نحت مصطلحات جديدة تخدم ما أراده منها دون تفسيرها .

ويؤكد ج.رويس فى قاموس بالدوين (ص 454) على النقاط السابقة بقوله :-

" يحتل هيجل مكانا مرموقا بين الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يشتقوا لأنفسهم مصطلحات مستقلة خاصة بهم . ولقداختار هيجل مصطلحاته فى الأعم الأغلب بدقة بالغة حتى تتلائم مع أفكاره الأساسية ، وهى مصطلحات جديدة فى أغلبها ، وحتى إذا ما وجدنا بينها مصطلحات شائعة فلابد أن نعرف أنه بدّل فى معناها حتى تأخذ طابع المذهب ، فالمصطلحات الشائعة فى الاستخدامات اليومية المألوفة قد أصبح

---

(28) د/ امام عبد الفتاح امام ، قاموس المصطلحات الهيجلية ، فى : الفكر المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، العدد السابع والستون ، سبتمبر 1970 ، ص 152 .

لها معنى خاصا فى هذه الفلسفة ..[29] .

ومن أسباب صعوبة وغموض مصطلحات هيجل تداخلها وتشابكها معا لكى تؤدى بعض الفروق الدقيقة بين الافكار حتى أنه نحت لفكرة الوجود مصطلحات عديدة تؤدى معان كثيرة تخدم فكرة هنا أو فكرة هناك ، واليك بعض هذه المصطلحات التى تدل على معنى الوجود بمعنى أو بآخر :

الوجود	Existenz
الوجود للآخر	Sein
الوجود فى ذاته	Anderssein
الوجود للذات	Ansichsei
الوجود المتعين	Fursichsein
الوجود المتعين بما هو كذلك	Dasein
الوجود المتعين بصفة عامة	wirklichkeit
الوجود الفعلى	Dasein als solches
الوجود بالفعل..................	Dasein uberhaupt

وعلى الرغم من أن هذه المصطلحات المذكورة أعلاه تختص بالوجود الا أننا يمكننا أن نجد بعضها يخبرنا بشئ عن المعرفة أو الذات ، بينما هناك مصطلحات أخرى أكثر وضوحا تتناول عملية المعرفة مثل الحكم ، والقياس، فضلا عن خلطه بين ماهو ذاتى وماهو موضوعى مثل استخدامه لمصطلح الفكر الذى يوحى للقارئ بعمليات عقلية ذاتية عند قراءتها للوهلة الأولى ، مع أن هيجل يؤكد على موضوعيتها ، وغير من خضم المصطلحات الهيجلية الذى يجد القارئ نفسه أمامها [30].

وهناك بعض المصطلحات الهيجلية التى تختص بصعوبات خاصة

---

(29) نفس المصدر ، ص 152.

(30) نفس المصدر ، ص 153.

لفهمها فى سياقات نصية مختلفة مثل كلمة Geist التى تترجم أحيانا بمعنى الروح وأحيانا أخرى بمعنى العقل ، وكان للعقل فى اللغة الألمانية عدة معان تعنى العقل والفهم والادراك (*) مثل : - Gemut - Verstand Vernunft- Geist ، ومعنى ذلك أن المصطلح الهيجلى لابد أن يفهم من خلال النص نفسه (وداخل السياق العام) وليست هذه الصعوبة قاصرة على اللغة العربية لكنك تصادفها فى الترجمتين الانجليزية والفرنسية ، خذ مثلا كلمة Begriff تجد أن هناك من يترجمها بالفكرة ، وآخرون يترجمونها بالتصور وفريق ثالث يترجمها بالفكرة والتصور معا بحسب سياق النص ، ولهذا يفضل المترجمون عادة وضع المصطلح الألمانى بجوار الترجمة [31].

ويؤكد هذا النص ماسبق أن ذهبت اليه وأهمية أن نقرأ المصطلح فى سياقه الذى وضع فيه ، وأهمية وضع المصطلح الأجنبى بجوار المصطلح العربى لكى يتم تحديد معناه تحديدا دقيقا ، فقد استخدم هيجل أيضا وعلى سبيل المثال مصطلحى المجرد Abstract والواقعى الملموس المشخص بمعنى Concrete بطريقة خاصة غير التى نجدها فى المعنى العام لهذين المصطلحين ، فهو يرى أننا اذا نظرنا الى أى شئ مستقل فى علاقاته بالأشياء الأخرى فاننا ننظر اليه باعتباره أمرا مجردا ، وعلى العكس اذا نظرنا الى هذا الشئ فى علاقاته العضوية مع الأشياء الأخرى فانه يعتبر كواقع مادى ملموس . وعلى سبيل المقارنة اذا نزعنا ورقة من الشجرة ووضعناها تحت الميكروسكوب فاننا ننظر اليها فى هذه الحالة باعتبارها شيئا مجردا ، أما اذا نظرنا اليها باعتبارها ورقة لها علاقة بحياة الشجرة ككل وعلاقتها الجزئية بغيرها من الأوراق والأغصان والجزع وغيرها من الأعضاء فاننا ننظر اليها كواقع مادى ملموس ، فالدراسة الميكروسكوبية

(*) بينما يأتى فى اللغة الفرنسية بعدة معان متقاربة مثل الروح والعقل والسبب والادراك السليم والفهم وغيرها: L'intellect- Le bon sense,La raison - L'entendement.
وفى اللغة الانجليزية يأتى كذلك بعدة معان مثل : - Reason - Mind - Intellect Understanding (وقد استخدم جون ديوى العقل بمعنى Intelligence.

انظر كتابى : مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى ، ص 16.

(31) د. امام عبدالفتاح ، مصدر سابق ، ص ص 153-154.

لورقة الشجرة منفصلة عن بقية كيانها المادى الذى وجدت فيه ونشأت وترعرعت أى محيط البيئة الذى تعيش فيه ، أى تلك الدراسة المجردة التى تساعدنا على الفهم الواقعى الملموس للأشياء . وهنا ندرك أن هيجل ينظر الى مصطلحى " المجرد " و " الواقعى " على أساس أنهما مصطلحان نسبيان باعتبار أن أكثر التصورات الممكنة المجردة هى التى تشير الى مجرد الوجود للأشياء مع استبعاد أى صفة لطبيعة هذا الوجود أو الشئ ، ومن هنا جاء قول هيجل المشهور بأن المطلق واقعى ملموس تماما [32].

ويذهب هيجل الى أبعد من ذلك فيقرر أن الفلسفة أكثر واقعية من العلم الطبيعى لأن العلم الطبيعى يقوم بفصل الظواهر والواقع حتى يسهل عليه دراستها ، ووضع القوانين الطبيعية لها ، والفصل عن المحيط العام للشئ يمنحه صفة التجرد ، بينما تقوم الفلسفة بتوحيد المعرفة فى شكل نظام كلى متناسق ، تترابط اجزاؤها منطقيا وعقليا مما يجعلها واقعية ملموسة بحسب وجهة نظر هيجل [33].

وتظل اشكالية المصطلح الواحد فى السياقات المتعددة قائمة فى فلسفة هيجل بسبب تعدد معانيه ، مما يوقع القارئ فى شرك سوء الفهم ، بل ويعرض الفيلسوف ذاته الى سوء الفهم ، وأسوق هنا مثالا آخر لما حدث مع الفيلسوف الألمانى هيجل بسبب عبارته المشهورة " كل موجود بالفعل فهو عقلى .... " أثارت هذه العبارة فى سياقها الذى ورد فى نص هيجل ضجة لأن كلمة " عقلى " التى وردت بالعبارة المذكورة أحيانا يرد بمعنى "الواقعى' وأحيانا أخرى بمعنى " الموجود بالفعل " أى الذى وجوده ليس بالقوة ، وبهذا يحتار القارئ ويقع المؤلف ذاته فى شرك سوء الفهم ، ثم نكتشف أن هيجل يقصد بعبارته هذه أن كل موجود يحقق طبيعته العقلية تحقيقا كاملا مما يجعل عبارات أخرى مثل : الشاعر الركيك ، والجسم المريض ، والدولة الفاسدة وغيرها من العبارات موجودات ولكن ليس

(32) د/ محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الرابع : الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية، 1996 ، ص 313 .

(33) نفس المرجع ، ص 314.

بالمعنى الذى قصده هيجل لأنها لم تتحقق فكرتها العقلية (34).

كما استخدم الفيلسوف الألمانى " ايمانويل كنط Emmanuel Kant (1724-1804) بعض المصطلحات الهامة فى سياق فلسفته النقدية ، بعضها كان معروفا من قبل ، الا أنه استخدمه بطريقة جديدة كل الجدة ، ومختلفة عن الاستخدام السابق كل الاختلاف ، كما أنه استخدم البعض الآخر بطريقة لم تكن مألوفة من قبل ، وقد وردت معظم هذه المصطلحات فى كتابه الأشهر ' نقد العقل الخالص " Critique of Pure Reason وقد قام الدكتور محمود فهمى زيدان بترجمة مصطلحات كنط الفلسفية فى كتابه القيم عن كنط وهو بعنوان : " كنط وفلسفته النظرية " بحيث تتلاءم وروح فلسفته ، فلم تكن ترجمة حرفية ، بل كانت ترجمة تتفق والسياقات المتنوعة التى أرادها لها كنط ، وقد تجئ أحيانا بحيث تبدو غير متسقة مع بقية الترجمات العربية الأخرى المألوفة والمنتشرة بيننا ، ومن بين هذه المصطلحات مصطلح "الترانسندنتالية " ....Transcendentalism وهو من اللفظ اللاتينى Transcendere ويأتى بمعنى التجاوزوالتعدى والعلو ، وهو تعبير أو مفهوم أو تصور كان يستخدم فى بعض النظريات الفلسفية ، ظهر خلال القرن السادس عشر ، وورد فى سياقات الفلسفة المدرسية (الاسكولائية)Scholastic وعرفت باسم " الترانسندنتاليات " وتدل على أعم خصائص الوجود ens والواحد unum والحق verum والخير bonum بالاضافة الى معان أخرى أضيفت اليها مثل : الأشياء res والمتشابه

idem والمتباين diversum والضرورىnecessarium والحادث contingens والفعل actus والقوة potentia وكانت هذه الصفات عند المدرسين متعالية على الحس والواقع والتجربة ، بل ان معرفتها بالتجربة والخبرة متعذرة ، فضلا عن أنها لاتتكشف للانسان الا عبر الحدس . وانتقد فلاسفة العصر الحديث مثل هوبز وسبينوزا وغيرهم القول بالترانسندنتاليات، ونوهوا بعقمها ، ثم جاء كنط فضمن مصطلح " الترنسندنتالى مدلولا جديدا مما يدل على سعة أفقه ومدى تمكنه من مذهبه الفلسفى الذى غير به وجه

---

(34) د/ امام عبدالفتاح امام ، مصدر سابق ، ص 154 .

تاريخ الفكر الفلسفي بأكمله [35].

وغالبا ما يأتي مصطلح " الترنسندنتالى " معربا وليس مترجما لأن الألفاظ والمدلولات العربية قد لاتعطيك أحيانا المعنى الدقيق كما أراده كنط ، لأن معانيها تختلف فى السياقات المختلفة ، فكنط يتحدث مثلا عن استطيقا ترانسندنتالية ، ومنطق ترانسندنتالى ، وتحليل ترانسندنتالى ، وجدل ترانسندنتالى ، وأفكار ترانسندنتالية ، واستخدام ترانسندنتالى وغيرها ، ويكاد يكون لهذه الصفة وهذا اللفظ معنى خاص فى كل تعبير ، ويأتى قول الدكتور محمود زيدان فى كتابه " كنط وفلسفته النظرية " ليؤكد ماذهبت اليه من اختلاف معنى المصطلح الواحد فى السياقات المختلفة ، فهو يقول وهو يعدد صعوبات فهم كتاب كنط " نقد العقل الخالص : " ... وسبب ثالث لصعوبة الكتاب أن به كثيرا من المصطلحات الخاصة ، نعم كان كنط حريصا على أن يعرف اللفظ الذى يستخدمه ، وأن يشير الى المعانى المتعددة للفظ الواحد، لكنه كان فى غضون الكتاب كثيرا ما يستخدم هذا اللفظ أو ذاك من ألفاظه دون اشارة الى المعنى المحدد من قبل ، ومن ثم يضل القارئ أى معانى هذا اللفظ أو ذاك هو المقصود فى هذا السياق أو ذاك " [36].

ولقد ذكرت أن كنط لم يكن أول فيلسوف يستخدم مصطلح " الترانسندنتالية " فى كتاباته الفلسفية ويعتبرها احدى أدوات اللغة الفلسفية المعبرة عما يريد أن يسوقه لنا من أقوال ، بل أن هذا المصطلح استخدم لدى فلاسفة العصر الوسيط بعد أن عنوا به للتعبير عن بعض الأفكار العامة التى لم تتضمنها مقولات أرسطو مثل الواحد والحق والخير وغيرها ، وكانوا يطلقون على تلك الأفكار العامة لفظ " ترانسندنتاليات " ويضعون لها مايقابلها وهو لفظ Transcendentia أو Transcendentalia دون تمييز ، ويرجع الفضل الى أرسطو فى التنويه الى أهمية الفروق بينها ، وان كان هو نفسه لم يستخدم اللفظ ذاته ، لأنه تحدث عن الوجود والوحدة كحدود ترتفع فوق

---

(35) انظر فى ذلك : د. محمود فهمى زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، الاسكندرية ، 1988 ، ص 68.

وأيضا : المعجم الفلسفى المختصر مصدر سابق ص 123.

(36) د/ محمود فهمى زيدان ، مصدر سابق ، ص 21 .

المقولات ، وكان كنط يرى أن مفهوم الترانسندنتالي لايصح على الوجود ، وعلى العالم الخارجي ، وانما على وعى الانسان Consciousness وعلى قدراته المعرفية . فالوعى الترانسندنتالى وعى "بحت" متساو لدى كافة الناس ، وينطوى على أشكال قبلية لابعدية ، سابق على التجربة ومستقلة عنها ، تلك هى الأشكال القبلية ، مثل المكان والزمان والمقولات ، مجرد استعدادات فى الوعى الانسانى تجعل التجربة والمعرفة بعامة ، أمرا ممكنا . كما يدل المصطلح أيضا لدى كنط على مايتجاوز حدود الوعى والعملية المعرفية ذاتها ، مثل " الشئ فى ذاته " Thing - in - itself التى سماها "النومينا " Noumena " عالم الحقائق " ، إنها شئ يوجد خارج اطار التجربة البشرية ، ولذا فان كل محاولة من جانب العقل البشرى تحاول مجاوزة حدود التجربة ، ستؤدى به الى التناقض ، وهذه الموضوعات التى تتجاوز التجربة هى حرية الارادة وخلود النفس وغيرها (37) .

ومن هنا نرى أنه اذا كان مصطلح " الترانسندنتالية " مألوفا ومعروفا على زمن كنط ، إلا أن استخدامه كان جديدا ومختلفا مما يستلزم معه تحديد معناه فى كل سياق ترد فيه خلال نسقه الفلسفىالضخم ، وعلى وجه أكثر خصوصية عندما نتحدث عن " المعرفة الترانسندنتالية " لأننا سنجد حينئذ أنها تعنى المعرفة التى تتضمن شروطا قبلية معينة لحصول الادراك الحسى والمعرفة العلمية ، وهى ما يسميها الصور القبلية للانطباعات الحسية والمكان والزمان والتصورات القبلية (المقولات الكنطية) لأنها ضرورية حتى تتم خبرتنا الحسية بالعالم التجريبى-(38) .

ولا يقف أمر استخدام المصطلحات الكنطية فى سياقها عند المصطلح المذكور بل يتعداه الى كثير من المصطلحات الاخرى والتى لا يستطيع

---

(37) Fuller, B.A.S., Ahistory of philosophy , New York , July 1949, p.531

وأيضا د/ محمود زيدان ، ص ص 7-8 ، والمعجم الفلسفى المختصر ، ص 123 بتصرف .

(38) د/ محمود ريدان ، ص ص 8-9 .

المرء احصاؤها جميعا ، ولكي يكفي أن نشير بكلمة الى مصطلح under standing الذى اتفق معظم الذين تخصصوا فى ترجمة على ترجمته بلفظ " الفهم " كلفظ مقابل له كما هو الحال عند ترجمتنا بعنوان كتاب جون لوك John locke مثلا : " مقال فى الفهم الانسانى . An Essay concerning Human understanding ، بينما يعنى عند كنط " العقل الفعال" لأنه يناسب سياق فلسفته أفضل ، ويعبر عما يريده منه أفضل تعبير ، وهو يختلف تمام الاختلاف عن استخدامه عند أرسطو ، ولا صلة البته بالعقل الفعال عند كنط يعنى القدرة على مقارنة التمثلات representation ، ولدية القدرة على جمعها أو فصلها لتحقيق الانطباعات الحسية impressions sensible التى تساعدنا على معرفة الاشياء فى مجال نظرية الادراكات الحسية [39] .

" إن الوضوح لا ينطلق من العناصر الى الكل بل من الكل الى العناصر فالوعى الفلسفى لا يعبر عن ذاته بكلمات بل يحمل ، والجمل قد تكون واضحة فى حين أن الفقرة تظل فى مجموعها غامضة . ووضوح النص الفلسفى يختلف عن وضوح قصيدة شعرية أو رواية أدبية .

ففى هذه الأخيرة نضع فى اعتبارنا قوة التعبير فى حين أن الإهتمام الفلسفى ينصب على قيمة التصورات [40] .

فالمصطلحات الواضحة فى سياقها الفلسفى أو الادبى ، تقدم العون للمؤلف أو الكاتب لأنها تكسب هذا السياق مذاقا خاصا ، وتضفى عليه مسحة جمالية ، وبها يتحدد المنهج Method الذى يختاره الفيلسوف ، والفلسفة – بالذات – تحتوى على حشد هائل من المصطلحات ساعد تقدم الزمن على تكونها وتراكمها ، كما ساعدت كثرة الاتجاهات المذهبية ، والنظريات الفلسفية ، على التكرين والكثرة والتراكم ، حتى أصبحت المصطلحات

---

(39) Wright, William Kelley , A History of Modern Philosophy , the Macmillan company , New york, september 1946, pp. 262-263

(40) د/ عبد الوهاب جعفر ، دراسات فى الفلسفة العامة " المصطلح الفلسفى " الفتح للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، 1991 ص 121 .

بالنسبة للفيلسوف الاطار الفكرى الذى قلما يتجاوزه النسق ، أو يتعداه الفيلسوف (41) .

ومن المصطلحات التى يقف أمامها المرء متأملا أياه فى سياقه الفلسفى مصطلح " العدم " Le Néant الذى تناوله هنرى برجسون فى كتابه " التطور الخالق " L' Évolution (1907) باعتباره أنه" بساط يفترشه الوجود " وأنه يحتوى الوعاء ما به من غذاء " ولكن هل يمكن تصور العدم؟ بالطبع لا ؛ لأن تصور العدم هو تصور لزوال شئ ما ، شئ غائب لا يقبل مجرد التفكير فيه ، وبالتالى فإن ما يسمى العدم المطلق هو من قبيل الافكار الزائفة (42) . أما مارتين هيدجر Martin Heidegger (1889-1976) فقد ذهب فى كتابه " ما الميتافيزيقا " What is Metaphysics الى أبعد مما ذهب اليه برجسون ، فقد رأى أنه من التناقض أن سأل عما يكون عليه " العدم " مما جعله يرفض وضع كلمة " عدم " أصلا فى جملة سواء كموضوع أو كمحمول " إن العدم هو نفى قاطع لكل وجود " فالعالم الذى يعيش فيه الانسان يتكون من أدوات وليس من أشياء (43) .

" إن المصطلح الفلسفى لا معنى له خارج النص ، وإن المعنى يتضح تدريجيا بتكرار وروده فى السياق . واستخدام المصطلح فى أكثر من موضع يمكن المعنى من الرسوخ فى الذهن ، كما أن العثور عليه فى أكثر من مذهب يجعلنى أقترب من تعريفه ، وكثيرا ما أمسك بمعنى اللفظ قبل صياغة التعريف ، ولكن ، هل يتحدد المصطلح بصفة نهائية (44) .

2- صعوبات فى طريق المصطلح :

صاحبت الصعوبات اشكالية المصطلح منذ البداية ، خاصة بداية

---

(41) نفس المصدر ، ص ص 138-139 .

(42) نفس المصدر ، ص ص 105-106 .

(43) أ.م بوشنسكى ، الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ، ترجمة د/ عزت قرنى ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب ، العدد 165 / ، الكويت ، ربيع أول 1413 هـ - سبتمبر 1992 ، ص 274 وما بعدها .

(44) د/ عبد الوهاب جعفر ، مصدر سابق ، ص ص 128-129 .

التفلسف ، فالصعوبات التى أعترضت سبيل الفلاسفة ظهرت نتيجة لاستخدام مصطلحات غامضة أو منحوته أو خاصة أو متعددة المعنى ، ويرى الفيلسوف الانجليزى جورج باركلى George Berkeley (1685-1753) أن الإعتراضات التى واجهت الفلاسفة اعتراضات وهمية ، فقد ترجع فى جانب هام منها الى عملية التجريد Abstraction أى تجريد الأفكار والأشياء من جانبها المادى والاحتفاظ فقط بصفات هذه الأشياء وأفكارنا عنها ، فنحتفظ مثلا بالحرية ونفس الانسان الحر ، ويذكر باركلى فى هذا قوله " فالسبيل الى الحقيقة قد أوصد من فرط ما أثقله الفلاسفة بتجريداتهم الوهمية وألفاظهم الفارغة الجوفاء ، ومع ذلك فإننا نرفع عقيرتنا بالشكوى من أننا لا نرى شيئا. ولو تأملنا الأمر لوجدنا أننا نحن الذين أثرنا الغبار من حولنا حتى أصبحنا عاجزين عن رؤية شئ " (45)

إذن فمن الصعوبات التى تواجه المصطلح بوجه عام ، والمصطلح الفلسفى بوجه خاص تعدد المعانى بعكس المصطلح العلمى الذى يتصف بالتحديد النافى للجهالة والغموض ، لذلك كان لابد من تحديد معانى المصطلحات الفلسفية حتى يجد القارئ - سواء المتخصص أو غير المتخصص - أرضا مشتركة يقف عليها مع الكاتب فينشأ بيهما فهم مشترك وحوار نافع ونتائج ايجابية ، وليس صحيحا ما قاله الفرنسى بول فاليرى Paul valery عن الفلسفة من أنها " فن ترتيب الكلمات المستعصية على التعريف فى سياق مقبول وجذاب " ويستشهد على صحة عبارته بمحاورتى الجمهورية و " طيماوس " أو " تيماوس لأفلاطون ، و" التأملات فى الفلسفة الأولى " لديكارت و" نقد ملكة الحكم " لكنط .(46)

---

(45) أنظر : Berkely G., the works of George Berkeley, ed. A.A. luce and T.E Jessop, London : Thomas nelson, 1948-57, gvols, Int- 3

* Beardsley , M.c. Berkeley on Abstract Ideas, Mind, 1953, vol. 52,

(46) د/ عبد الوهاب جعفر ، دراسات فى الفلسفة العامة : المصطلح الفلسفى ، ص ص 115, 118 .

ومن أسباب الخلط الذى يقع أحيانا عند دراسة الفلسفة وجود تيارين فلسفيين يلتقى كل منهما مع نمط من أنماط الاستخدام اللغوى وهما : الالتزام بكل ما هو مادى وملموس concrete مع اتخاذ الكلمات علامات عليها ، ويمثل ديكارت هذا الاتجاه أو ميل الفيلسوف نحو الفكر المجرد مع استخدام مصطلحات تخصصية يعبر بها الفيلسوف عن واقع قد يتعذر تمثله [47] ، مثل تصور المطلق عند هيجل الذى تحولت الكلمة لديه من العلاقة الى أنها أصبحت موضوعا فى الفكر An Object in thought [48] . وإن كنت أرى أن هيجل قد وقع فى تناقض بين عندما قرر أن المطلق الذى يرمى اليه هو الله تعالى ثم يقول قوله المشهور " إن المطلق واقعى ملموسا تماما " والله تعالى ليس واقعا ملموسا ، فكيف يجعله هيجل على قمة جدله الهيجلى باعتباره أعلى أفكار التجريد ثم يجعله فى النهاية واقعا ملموسا تماما ؟ [*] .

وإذا أردنا مناقشة اشكالية المصطلح فيجب علينا أن ننظر اليها أولا من حيث ترجمة المصطلح من اللغات الاجنبية الى اللغة العربية بحيث لا يقوم كل باحث أومفكر أو كاتب أو مترجم بترجمة المصطلح على الوجه الذى يرتأيه هو والشكل الذى يرتضيه من وجهة نظر شخصية مما يجعلنا فى النهاية أمام العديد من المصطلحات العربية المترجمة عن مصطلح أجنبى واحد . وثانيا : يجب أن نعى جميعا أن هناك اشكاليات أخرى تدور حول المصطلح منها كثرة ادخال مصطلحات جديدة لا تتوافر لها شروط المصطلح مما أوجد مجالات عديدة من التعارض والتصادم بينها وبين مستخدميها . كذلك ثالثا : هناك تشابك الفترات الزمنية للدراسات القديمة والحديثة مما أدى الى اشتداد الصراع بين أنصار كل مصطلح وبالتالى الى اختلاط المفاهيم وفقدان المعانى ، مما جعل مصطلحات العلوم المختلفة تعانى مشكلات متعددة منها مشكلة التعريف ، وفى مجالات أخرى مشكلة فى مجال اللغويات واللسانيات، تعانى هذه وتلك من مشكلة التوحيد فيما بينهما مما يجعل وضع

---

(47) نفس المصدر ، بحث : لغة الفلاسفة ، ص ص 88 .

(48) نفس المصدر ، ص 103 .

(*) انظر المبحث " ثانيا " الجزئية رقم (١) : المصطلح فى السياقات المتعددة من ه :
البحث .

المصطلح الاجنبى أمام المصطلح العربى ضرورة - كما ذكرت - تعين القارئ علىفهم المراد من المصطلح ، وفى ذات الوقت لا تغبن القارئ المستنير حقه فى معرفة المقصود من المصطلح العربى المكتوب ، أما وإن يكتب المصطلح هكذا دون وضع المصطلح الأجنبى فإنه يضع القارى أمام الغاز قد لا يستطيع فهمها فضلا عن اغفال ميزة التواصل بين الكاتب والقارئ ، فليس من مصلحة الكاتب أن يفرض تعتيما ما على القارئ قد يفقده أو على الأقل يفقد كتاباته مصداقية العلم ذاته (49) . ويقول الدكتور عبد السلام المسدى فى كتابه " اللسانيات " ومن أهم مظاهر اكتمال العلوم واستقلالها وتكامل رصيدها الفنى هو وضع ثبت واضح لمصطلحيتها يجنبها الخلط والتعتيم والانغلاق " (51).

ويؤكد فلبر H. felber على فكرة المسدى بقوله :

" إن دولا مثل الدول العربية والصين والهند لديها فرصة نادرة لوضع منظومات مصطلحية موحدة وذلك اذا طبقت المبادئ المصطلحية ،ويعيب على هذه الدول اتباعها الطرائق المعجمية lexicographical بدلا من الطرائق المصطلحية terminological ، وكذلك ترجمتها المصطلحات المفردة من اللغة المصدر كالانجليزية أو الفرنسية الى لغتها القومية إن أهم عمل يمكننا القيام به لنقل المصطلحات فى المجالات المعرفية المختلفة هو تمرين المتخصصين فى هذه المجالات على طرائق العمل المصطلحى، وتفهم النظرية العامة للمصطلحية " (51) .

وقد أضاف الفيلسوف الالمانى أرثرشوبنهور Arthur

---

(49) د/ أحمد مختار عمر ، المصطلح الالسنى العربى وضبط المنهجية فى عالم الفكر ، المجلد العشرون ، العدد الثالث ، وزارة الاعلام ، الكويت ، أكتوبر / ديسمبر 1989، ص 5 بتصرف .

(50) نفس المرجع ، ص 6 .

(51) د/ محمد حلمى هليل ، مصدر سابق ص 30 نقلا عن :-

felber, H., terminology Manual, General information programme and UNISIST, International center for terminology, (Infoterm) , paris ,

Shopenhauer (1788-1860) فى مقدمة كتابــه " العـالم كـارادة وتصـور" the world as will and Idea (1818)

" إن هذه الفلسفة الجامعية تنـوء بعشـرات المصـالح ومئـات الاعتبـارات فهـى تتقدم معاكسة لاتجاه الريح ، واضعة نصب عينيها خشية الرب ومشيئة الحاكم ومتطلبات الناشر ومصلحة الطلاب والمحافظة على صداقة الزملاء "(52) .

وعلـى الرغـم من ذلـك فمـن العسـير أن نوحـد بيـن المصطلحـات المتخصصة والمصطلحات المتداولة حتـى يتحقق لهـا الاسـتخدام الامثـل ممـا يساهم فى تقدم المعرفة البشرية وانتشـارها ، وألا نـترك هـذا فخصـائص كـل عصر على حده ، وألا كثرت المصطلحات وغمضت المعانى ، وتلاشـى أثـر الفلسفة ، أو على الأقل انفصلت عن معايشة الناس والواقـع واتهمت بالتعـالى فى ابراج عالية لا يصل اليها الا المتخصصون من الفلاسفة .

لقد أصبحت اشكالية المصطلح ومعرفته وتحديده من أهم مفاتيح العلم، بل وتوصيله الى الآخرين ، حتى يمكن اجتياز الصعوبات التى تعترض العمل النقدى ، وقد لخص على القاسمى وهو أحد الباحثين شـروط قبـول المصطلـح حتى يتخطى الصعوبات التى تواجهه فيما يلى : (53) .

1- تمثيل كل مفهوم أو شئ بمصطلح مستقل .

2- عدم تمثيل المفهوم أو الشئ الواحد بأكثر من مصطلح واحد .

إلا أن هناك بعض الصعوبات مازالت تقف حجر عثرة فى سـبيل تطبيـق هـذه الشـروط بـل وغيرهـا نظـرا لتداخـل فـروع العلـم والمعرفـة ، واختـلاف ثقافات ومشـارب واضعـى ومستخدمـى المصطلحـات . فضـلا عـن انقطـاع

---

(52) Huisman, D., la philosophie en 1500 citations , Ed. F. Nathan,

(53) أحمد محمد ويس ، الانزياح وتعدد المصطلح ، فى عالم الفكـر ، المجلد الخـامس والعشرون ، العدد الثالث ، وزارة الاعلام ، الكويـت ، ينـاير / مـارس 1997 ، ص 57 عن على القاسمى ، مقدمة فى علم المصطلح ، بغداد 1985 ص 68 .

أواصر الصلات العلمية بينهم حتى أصبح كل باحث - خاصة فى عالمنا العربى المعاصر - بل وفى الشرق بصفة عامة - أصبح جزيرة تقف منعزلة عن غيرها .فكيف يمكن أن نصل بين هذه الجزر المنعزلة ونقيم بينها جسور التفاهم والتبادل الثقافى من أجل لغة اصطلاحية مشتركة ؟

ثالثا : مصادر المصطلح :

كان من الطبيعى وبعد هذا التقدم الفكرى للبشرية أن تتزايد مصادر المصطلح وتتعدد مما يجعلنا أما حشد هائل منها ، من هذه المصادر الهامة التراث الموروث عن النحاة واللغويين العرب ، ومنها ما هو مصدره الاشتقاق اللغوى والافتراض المعجمى ، ويبدو ذلك واضحا من تلك الافادة الهامة للمصطلحات الجديدة التى انحدرت الينا مثل : فينولوجيا phenology علم اللغة و فيلولوجيا philology علم فقه اللغة Etymology على الاشتقاق (يبحث فى أصول الكلمات ، وفيزيائى وكرونيم وفونيم وغيرهم من المصطلحات ، فضلا عن البناء اللغوى والتركيب . وهنا تظهر الحاجة الملحة الى تنظيم علم المصطلح ووضع أصولة وبيان مصادرة خاصة واذا وجدنا أن المصطلح الذى بين أيدينا وهو المصطلح المقترح من قبل الاخرين، لايؤدى وظيفته المنوط بها فى التواصل بين مستخدميها من علماء وفلاسفة ومفكرين سواء على الاطلاق أو داخل التخصص الواحد ، أنها مشكلة نابعة من ضرورة الوضوح والدقة عند تحقيق التواصل العلمى خاصة بين أهل التخصص المشترك أو تظهر هذه الحاجة عند قراءة الكتب المؤلفة والمترجمة والمعجمات ، ويمكن أن نحدد مصادر أخرى للمصطلح مستمدة من علم اللغة فيما يلى :

1- استخدام المصطلح التراثى بمفهوم جديد عن مثيله المستخدم فى التراث .

2- استخدام كلمتين مختلفتين أو عدة كلمات لمفهوم واحد .

3- استخدام الكلمة العربية الواحدة لمفهومين مختلفين أو أكثر مما يلزم عنه التعبير عنهما بمصطلحين متميزين يوضح أصله ومصدره وطريقةاستخدامه.

4- عدم الإفادة من التراث العربى فى علوم اللغة من حيث النظرية

والمصطلح، وذلك عند محاولة ايجاد المقابل العربى لمصطلحات أجنبية .

5- استقرار أسماء لعلوم انسانية بأسمائها الأجنبية فهى أسماء معربة مثل الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا وغيرها .

6- ضرورة التوحيد المعيارى لترجمة المصطلحات المركبة فى علوم انسانية خاصة علوم اللغة وبوجه خاص عند ترجمة السوابق واللواحق فى المصطلحات العلمية والفلسفية من أجل تحقيق مصادر موثقة ومعترف بها للمصطلحات .(54)

رابعا : المصطلح والتقدم العلمى :

ازدادت أهمية المصطلحات بازدياد التقدم العلمى وأهميته ، وأدرك العلماء والمفكرون أهمية توحيد المصطلحات فى تخصصاتهم ، وتوحيدها فى كل علم من العلوم على حده ، وبدأت هذه الجهود بجهود فردية قبل أن يظهر الإهتمام الجماعى ثم الدولى بها ، فقام لينيه عام 1735 بجهود علمية واضحة فى مجال العلوم البيولوجية لتوحيد مصطلحاتها، ومورفو Morveau عام 1782 فى مجال الكيمياء ، وجان جاك روسو فى مجال الفلسفة ، ثم بدأت الاهتمامات الجماعية تتوالى على هيئة مؤتمرات علمية مثل مؤتمر علماء النبات 1867 ومؤتمر علماء الحيوان 1889 ومؤتمر علماء الكيمياء 1892. كما ظهرت الجهود المنظمة لوضع المصطلحات وتقنينها فى المجال الهندسى بصفة خاصة ، فأعد خبراء عدة دول أوروبية برئاسة " شلومان schlomann " المعجم الهندسى " باسم " المعجم التقنى الدولى (ITW) ، وبحثت اللجنة الفنية فى الفيدرالية الدولية للاتحادات الوطنية للتفتيش عام 1934 موضوع توحيد المصطلحات الدولية فى مجالات الصناعة والعلم خاصة بعد أن تحقق تقدم أكبر فى مختلف مجالات الفكر الانسانى . وإهتم علماء اللغة وفروع علم اللغة التطبيقى بصفة أساسية – وعلماء المنطق أو المناطقة بوضع المعايير الفنية وتطبيقها على كافة التخصصات ولعل هذا

---

(54) د/ محمود فهمى حجازى ، الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، ص 224 وأيضا ص ص 228-230 .

الاهتمام يرجع الى طبيعة العلوم التى يمثلونها وهما علما اللغة والمنطق ، وكان فوستر E. Wuster قد حدد مكان علم المصطلح بين فروع المعرفة بأنه مجال يربط علم اللغة بالمنطق وبعلم الوجود (الانطولوجياOntology) وبعلم المعلومات (وبفروع علمية أخرى فى زمن يعتبر فيه التقدم العلمى ضرورة ملحة وملمح أساسى من ملامح نهايات القرن العشرين (55) .

وفى ظل هذا التقدم الهائل اهتمت المجامع اللغوية العلمية العربية – خاصة فى القاهرة ودمشق وبغداد – بقضية المصطلح وحصرت اهتمامها بالمجال اللغوى بصفة عامة ، ثم بالدراسات الحصرية للمصطلحات ودلالاتها الدقيقة ، " ولهذا فإن دراسة تطور المصطلحات العربية منذ بداية النهضة الحديثة حتى اليوم يعتبر من الموضوعات اللغوية التاريخية المهمة ، واذا كان البحث اللغوى التاريخى للمصطلحات فى التراث العربى ذا أهمية فى تاريخ العلم ، فإن البحث فى تطور المصطلحات الحديثة له دلالته أيضا فى دراسة التاريخ الثقافى والنمو العلمى فى المنطقة العربية فى العصر الحديث " (56)

هذا ويعتبر الاهتمام بالمصطلحات فى ظل التقدم العلمى اهتماما متوازيا وليس اهتماما عكسيا ، بمعنى أنه كلما تقدمت العلوم وزادت المعرفة الانسانية وتراكم رصيدها ونتاجها كلما زاد الاهتمام بالمصطلحات وأهميتها وأهمية تحديد معناها واستخداماتها ، والعكس صحيح .

خامسا : حركة الترجمة والمعاجم الفلسفية :

بعد أن استقرت الفلسفة اليونانية فى العلم القديم واحتلت مكانة بارزة كان لابد لمن الأوج والكمال الانسانى من أن يترك مكانه لغيره حتى يدلى بدلوه . ويساهم فى سير ركب الحضارة الانسانية الى ما يراد منها ولها ، وكما يقول ابن خلدون فى مقدمته الشهيرة " مقدمة فى علم العمران البشرى " أن الحضارات تنمو وتقوى وتزدهر ويشتد عودها وتسود على غيرها ثم

---

(55) نفس المصدر ، ص ص 16-19 (بتصرف) .

(56) نفس المصدر ، ص 33

ينحنى بها منحنى الطريق نحوهبوطها ولكنها قبل أن تصل الى مرحلة ضعفها هذه تكون قد بذرت بذور التقدم فى أرض أخرى لتنبت ثقافات وتقوم حضارات لكى تستأنف الانسانية تقدمها (57) . وهذا ما حدث بالفعل فى واقع جميع الحضارات المصرية القديمة ، وحضارات بلاد الرافدين والشام واليمن السعيد وحضارة اليونان القديمة والرومان ثم الحضارة الاسلامية التى ساعد فى تقدمها عوامل عدة منها الدين الاسلامى نفسه بتعاليمه وما حققه من ثقه فى النفس واستقرار ، وكذلك علماء مدرسة الاسكندرية وظهور الفكر الفلسفى المشبع بالدين والحلم معا ، وساهم انشاء " المتحف " فى مدرسة الاسكندرية على تمركز العلماء والادباء والفنانين والفلاسفة والمؤرخين فى مدينة الاسكندرية التى أمر الاسكندر المقدونى الملقب بالاسكندر الأكبر باقامتها ، وظهرت فى تلك المدرسة حركة ترجمة ونقل وشروح وتحقيق واسعة النطاق، حفظت بها التراث اليونانى من ناحية ، ثم عملت على تطويره وابرازه ونقله الى العالم الاسلامى من ناحية أخرى ، حتى عندما قويت الدولة الاسلامية ونشطت بها حركات الترجمة والنقل والشروع حتى كان لها الأثر الذى كان لمدرسة الاسكندرية وأكثر من حفظ للتراث ، وترجمته ونقله والاضافة اليه قبل نقله الى العالم الاوروبى بعد سقوط الدولة البيزنطية وعاصمتها القسطنطينية فى الشرق عام 1453 وهجرة علماؤها ومفكروها الى العالم الغربى خاصة ايطاليا ، ومنها الى بقية انحاء الدول الغربية مثل فرنسا وانجلترا والمانيا (58) .

ومع تزايد حركات النقل والشروح والترجمة ازدادت الحاجة الى معاجم للمصطلح الفلسفى ..philosophical terminology حيث ظهرت لغات جديدة غير اليونانية ، والسريانية ، والرومانية (اللاتينية) فقط طفت

---

(57) د/ زكى نجيب محمود ، رؤية اسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1995 ، ص 62 .

(58) أنظر 1- د/ نجيب بلدى ، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ، دار المعارف القاهرة ، 1962 خاصة 52 وما بعدها .

2- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، 1979 ، ص 5 .

على السطح اللغات الاوروبية الحديثة الانجليزية ، والفرنسية ، والألمانية ، والأسبانية ، وغيرها كثير ، وألحت الحاجة عندما وجد أن المصطلح الأوروبى لا يكفى للدلالة على ما تتطلبه حركة تطوير المواقف الفلسفية المختلفة والمتباينة لتحقيق الهدف المزدوج المنشود الذى يرمى اليه المشتغلون بالفكر على العموم ، وبالفلسفة على الخصوص من حيث " اللغة " و " المعنى " حيث يمكن أن نكون جملة من المفاهيم concepts .تساهم بدورها فى تطوير رؤى فلسفية أخرى تعمل على اشباع حاجات المجتمع من الفكر وتفسير احداثه تفسيرا عقليا ومنطقيا ، كما تعمل فى ذات الوقت على تطوير المفاهيم والتصورات الفلسفية التى تم الوصول اليها من قبل .

إن البحث فى تعريب المصطلحات الفلسفية وترجمتها واستعارة الالفاظ من غير اللغة العربية للدلالة على ما يعرب ، وتحوير اللفظ المعرب، والاشتقاق منه ، وغيرها من هذه العمليات لهى عملية شيقة وممتعة للغاية الا أنها تحتاج الى جهد كبير ، واخلاص لا يحيد فى العمل ، وعمق فى معرفة اتجاهات الفكر وسبر لأغوار مختلف اللغات خاصة المنقول عنها والمنقول اليها [59] . ألا أنه من الضرورى أن نعرف أن المعجميين العرب أنفسهم قد اختلفوا منذ البداية فى تحديد أصل مصطلح " الترجمة " نفسه ، هل هو لفظ عربى الأصل أم معرب ، فقال البعض منهم أنه من لفظ " الرجم " وهل الرجم هنا رجم بالحجارة أم بالغيب ؟ بينما ذهب آخرون الى أنه معرب من لفظ " درغمان " كما يذهب الى ذلك الزبيدى فى " تاج العروس " ثم تصرف فيه المتصرفون فأصبح تُرجمان وترجمان (الاولى بضم التاء والثانية بفتحها) ويقال أن الساميين أخذوه عن طريق الاغريق واللاتين من لفظىَ Drogman و Dragman بنفس المعنى " ترجمان " ومنها انتقل الى اللغات الاوروبية الحديثة فكان مصطلح translation الانجليزى و tranduction الفرنسى بمعنى الترجمة [60] .

---

(59) د/ عبد الله الأعسم ، مصدر سابق ، ص 57 .

(60) د/ عون الشريف قاسم ، الترجمة والتعريب منذ الجاهلية الى القرن الهجرى الأول، فى مجلة الفيصل العدد 253 ، الرياض ، رجب 1418 هـ ، نوفمبر 1997 م ، ص 56.

واذا كنا نشعر أننا أمام خصم هائل كالسيل العرم من المفاهيم والتعريفات والمصطلحات التى تكاد تحجب عنا الفلسفة ذاتها ، وتحجب عنا أهدافها ومراميها كما تحجب سحب الشتاء القاتمة نور الشمس الدافئ الساطع، فما بالنا اليوم ونحن أمام تخصصات دقيقة فى الفلسفة – على سبيل المثال – ومنها الفلسفة التى تمثل المذاهب الحديثة والمعاصرة . فاذا كنا نستشعر صعوبة اشكالية المصطلح الفلسفى ومدى تعقيدها وتداخلها ، فاننا سوف نستشعر أهمية هذه الاشكالية وصعوبتها فى مجال الترجمة وأهميتها التى لا جدال فيها ، وأهمية وضع معاجم فلسفية دقيقة تساعد على أن نلحق بقطار الحضارة السريع الذى يجتاز أجواز الفلا حتى نلحق بالتقدم العلمى ونحاول تجاوزه .

ولتحقيق التقارب بين المفكرين فى المجال الفلسفى صدر عدد من المعاجم التى تناولت الالفاظ والمصطلحات الفلسفية بالشرح وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينها حتى تتحدد المعانى لاستخدامها فى مواضعها الصحيحة من السياقات والنصوص وحتى تخفف من الصعوبات التى تواجه القراء والدارسين على السواء ومن هذه المعاجم على سبيل الامثلة لا الحصر ما يلى :-

1- أصدر ريمون للووس معجم " الفن الكبير " Arts Magna يحتوى على كثير من الالفاظ الميسرة .

2- أرخ رودولف أويكن Rudolf Eucken (1846-1926) لكثير من المصطلحات السائدة فى عصره بدقة بالغة ، وكان يهدف من عملة هذا أن تضيق فجوة الاختلافات بين المذاهب والنظريات ، ويقل بينها الخلاف وذلك فى كتابه " تاريخ المصطلحات الفلسفية ، الصادر عام 1879 .

3- أصدر رودولف أيسلر كتاب " معجم المعانى الفلسفية " عام 1898 . وقد صدر فى ثلاثة مجلدات من عام 1927 وحتى عام 1930 .

4- صدرت الطبعة الاولى لقاموس داجوبرت الفلسفى Dagobert Runes عام 1944 بعنوان " قاموس الفلسفة " Dictionary of philosophy ، فى لندن وتتابعت الطبعات مزيدة ومنقحة حتى عام 1984 ، وقد صدرت له عدة طبعات فى لندن وتوتووا ونيوجرسى New Jersey

بالولايات المتحدة الأمريكية .

5- أصدر الناشرين رونتال ويودين Rosenthal / Yudin قاموس الفلسفيا صدر عن دار التقدم بموسكو عام 1967 وهو يحمل نفس الاسم المتداول Adictionary of philosophy .

6- وصدر أيضا قاموس أ.ر. لاسى A.R.Lacey ويحمل اسم القاموس الفلسفى A dictionary of philosophy عن دار كيجان بول و روتلدج Routledge and kegan paul للنشر وذلك عام 1976 .

7- صدرت دائرة المعارف الفلسفية المعروفة باسم Encyclopedia of Philosophy باشراف الاستاذ بول ادواردز Paul Edwards عن دار نشر ماكميلان وفرى بريس Macmillan and the free Press بنيويورك عام 1967 وصدرت منها الطبعة الثانية عام 1972 .

واهتم أندرية لا لاند André Lalande (1867-1963) بضرورة ايجاد مصطلح فلسفى واحد اعتبارا من عام 1898 ثم تابع محاولتة هذه عام 1955 وقد عقد فى هذه الفترة مؤتمر باريس الفلسفى ، وتقدم خلاله لالاند ببحث بعنوان " تحديد المصطلحات الفلسفية ، واشترك لالاند مع كوتيرا couturat فى وضع معجم أشرفت الجمعية الفرنسية للفلسفة على اخراجه فى صورة حسنة ، وكانت الجمعية قد تأسست فى نفس العام 1955 بفضل جهود لالاند اكسافييه ليون xavier leon وأدلى ادمون جوبلو Edmond Goblot المنطقى الفرنسى المعروف بدلوه فى هذا المجال فأصدر " القاموس الفلسفى " Le Vocabulaire Philosophique فى طبعتة الاولى عام 1951 ، وصدرت الطبعة السادسة منه عام 1924 [61] .

هذا غير معاجم فلسفية عربية ظهرت حديثا منها : " المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام 1979 الا أنه يتصف بالنقض الحاد فى المعلومات ، فضلا عن البتر والعجلة فى عرض المادة العلمية فى

---

(61) د/ عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليونانى ، ص ص 156-157 .

معظم بنوده ، مما يحتاج معه الى اعادة صياغة وتوسع وعمق في مادته الفلسفية وذلك قبل إعادة نشره مرة أخرى . وهناك أيضا " المعجم الفلسفي " الذي نشره الدكتور " جميل صليبا " عن دار الكتاب اللبناني ببيروت عام 1973 ، وهو كتاب جيد في مادته واخراجه ويحتاج أيضا الى اعادة نشره في طبعات مزيدة ومنقحة حتى يواكب التغيرات الجديدة في كافة مجالات البحث الفلسفي التي زادت بسبب التقدم المعرفة بصفة عامة ، ومثل هذه المجالات : فلسفة اللغة .. والمنطق الرياضي ..وفلسفة العلوم ومناهجها .. وموضوعات الحداثة وما بعد الحداثة والتفكيكية في الاتجاه البنيوي المعاصر وغيرها من المجالات الجديدة ولو الى حد ما .

سادسا : اللغة واشكالية المصطلح :

اللغة هي وسيلة التعبير وآداة التواصل بين الناس ، ومع تقدم البشرية أصبح لكل علم لغة خاصة للتفاهم ، وكذلك أصبح للفلسفة لغتها الخاصة التي يتحاور بها الفلاسفة فيما بينهم ، ويعبرون بها عما يحول في عقولهم ويبسطون بها تصوراتهم ، ويصيغون بها نظرياتهم وأفكارهم .

ولقد أصبح للفلسفة لغتها الخاصة بسبب طبيعتها نفسها من حيث الموضوعات التي تدور من حولها أبحاثها ، فهي موضوعات مجردة ، في أغلب الاحيان – تحتاج الى مهارة خاصة وفهم عميق ، فضلا عن أن أكثر مصطلحاتها تعبر عن حالات وجدانية خاصة بالوعي أو الشعور ، الا أنه من الصعب على اللغة أن تحددها تحديدا دقيقا ؛ لأن اللغة في نشأتها حسية ، وهنا مكمن الصعوبة اذا كيف نعبر بما هو حسي عما هو عقلي أو روحي مجرد ، بالاضافة الى أن الكاتب وهو يكتب يكتب بلغة ومنطق لا يمكن للنص الذي يكتبه أن يهيمن على نظامهما وقوانينهما تمام الهيمنة بسبب طبيعة النص ذاته، أنه يترك ذاته تنقاد – ربما دون وعي منه أو ارادة – لنظام اللغة والمنطق وقوانينهما بشكل أو بآخر ، وال حين معين ، وعلى القارئ اللبيب أن يستهدف دائما العلاقات التي يصنعها الكاتب بين السطور ، فضلا عن ادراكه لما يسيطر على الكاتب – خاصة اذا كان الكاتب فيلسوفا – من أنساق اللغة التي يستعملها في الكتابة ، اذن فالكتابة لها نظام داخلي لا يخضع الا للحالات الوجدانية التي

يدور من حولها وعية وشعوره [62] .

ويرى ارنست رينان Ernst Renan (1723-1892) أن اللغة تدخل فى عداد الأشياء الحية ، وعلى هذا فلابد للغة ، مهما كانت هذه اللغة تختص بعلم ما من العلوم ، أن يكون فيها شئ من طبيعة الحياة ، والحياة مستمرة ومتغيرة ، وبالتالى فإن لغة الفلسفة والفلاسفة لغة حية ومتغيرة ومتطورة بإستمرار ، ويرجع هذا التغير والتطور أو كليهما معا الى الحالة التى تكون عليها الفلسفة ذاتها . وقد بيَن لنا تاريخ الفكر الفلسفى منذ فجر التاريخ أن المصطلحات الفلسفية كانت دائما تعبيرا عن عصور خمدت فبها عبقرية العقل الانسانى ، ومظهرا من مظاهر البيات الشتوى الطويل حيث تتكاثر فى عقله ظلمات المصطلحات الفلسفية ، وترقد الانسانية رقدة الموت المؤقت ، حتى ينهض من بنى الانسان من يقوم بتحديد الالفاظ تحديدا دقيقا مثلما حدث فى عصر الفلسفة الوسيط فى أوروبا قبل بزوغ فجر الفلسفة الحديثة بثورتها التنويرية العظيمة ، لقد اهتم الفلاسفة بتحديد معانى الالفاظ والتفرقة بينها وبين المعانى التى اكتشفوها وابتدعتها قريحتهم الفذة [63] .

أما فى عصور التقدم والازدهار ، أو كما يسمونها بعصور الاختمار، فإن الفلاسفة يحاولون التحرر من قيود المصطلحات السابقة ، واتباع ما تمليه عليهم عبقرياتهم والهامهم ، فيحدثون بذلك ثورة فكرية كوبرنيكية تغير وجه الحضارة ، وتخطوا بالحضارة الانسانية خطوات واسعة مثلما فعل رينيه ديكارت – الملقب بأبى الفلسفة الحديثة – فى القرن السابع عشر حيث أعلن ثورته الفلسفية الكبرى وتخلى عن قيود مصطلحات وأفكار ومعتقدات العصور الوسطى ، واخطط لنفسه – ولمن أراد بعده – فى المقال عن المنهج Discours dela Methode منهجا جديدا ، مستخدما فى ذلك لغة جديدة هى لغة العامة من الناس كوسيلة جديدة وجزئية من وسائل التعبير اللغوى الفلسفى ، واذا ما اضطرته ظروف العمل الفلسفى استخدام مصطلحات فلسفية كانت تستخدم فى العصور الوسطى ، كان يستخدمها بشئ من التحفظ معتذرا للقارئ عن هذاالاضطرار.

---

(62) انظر 1– د/ عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليونانى ، ص 153 .
2– جون ستروك ، البنيوية وما بعدها من ليفى شتراوس الى دريدا ، ترجمة د/ محمد عصفور ، عالم المعرفة ، العدد 206 ، المجلس الوطنى للثقافة ، دولة الكويت ، رمضان 1416 هـ / فبراير 1996 هـ ، ص 229 .

(63) د/ عبد الرحمن بدوى ، مصدر سابق ، ص ص 153-154 .

" والواقع أن كثيراً من الاختلافات بين المذاهب ترجع الى اختلاف الناس فى فهم معانى الالفاظ ، أو الاختلاف فى الدلالة التى يعطيها كلٌ للفظ الذى يستخدمه ، حتى اضطر البعض الى القول بأن الاختلاف الموجود بين المذاهب الفلسفية المتضاربة انما يرجع فى نهاية الأمر الى الإختلاف حول الالفاظ ، وتبعا لهذا ليست الفلسفة غير جدال لفظى عقيم [64] .

واذا كانت الاختلافات التى تقع بين المذاهب الفلسفية ترجع الى اختلاف الناس فى ادراك وفهم معانى الالفاظ والمراد منها فان أندريه كريسون يرى أنه بدأ اساءة استعمال اللغة فى التعبير على لسان الانسان منذ أيام المفكرين الأوائل عند اليونانيين ، فقد ظهرت مع فيثاغورس قيمة الاعدادفى تفسير الطبيعة ، كما ظهرت مع ديموقريطس فكرة الجوهر الفرد الالية ، وبدلا من أن يستخدم هؤلاء المفكرين اللغة الواضحة الصريحة السلسة " أساءوا استعمال اللغة المتداولة ، متصرفين بمعنى الكلمات ، محيرين الفكر بالالتباسات التافهة " ، وبدلا من استشارة التجربة ، أرادوا " اثبات النظريات قبل القيام بجمع الوقائع ، وبناء نظرة كونية قبل معرفة حتى مجرد الملاحظة " ، لذلك قامت محاولات اصلاحية على يد سقراط ثم افلاطون من أجل اصلاح اللغة واستعمالاتها وتحديد معانى الالفاظ والمصطلحات من أجل اقامة صرح معرفى واضح [65] .

فاللغة – بناء على ما تقدم – هى مصدر عدد كبير من المغالطات فى الفلسفة ، فهى سبب عدد لا يحصى من الأخطاء والصعوبات فى كل المعرفة تقريبا ، ولذلك فتحليل اللغة تحليلا سليما يساعدنا على التغلب على مثل هذه الصعوبات وازالة هذه المغالطات [66] هذا بالاضافة الى عجز اللغة– أحيانا – عن نقل تصورات الانسان ، فما بالنا اذا كانت هذه اللغة التى بين أيدينا هى لغة الفلسفة والفلاسفة الذين يتناولون الموضوعات الكلية بطريقة مجردة – كما يقول كنط – كما أن التعقيد فى مذهب الفيلسوف يظهر

---

(64) نفس المصدر ، ص 154 .

(65) أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات بحر المتوسط وعويدات بيروت / بيروت ، الطبعة الثانية ، 1982 ، ص 266 .

(66) Berkeley , George , Treatise concering the principles of Human Know ledge (1710) , I nt . 6

وأيضا د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة (عرض نقدى) ، ص 195 .

عندما يحاول نقل أفكاره الى الغير مما يعكس عدم التناسب بين حدسه البسيط وبين وسائله للتعبير عنه – كما يذكر برجسون – إن التناقض الحقيقى ليس فى حدوس الفلاسفة أو فى أفكارهم ذاتها بل فى سياق عرض الفلاسفة لمذاهبهم باستخدام لغة غير واضحة أو عاجزة عن نقل تصوراتهم الى الآخرين (67) .

لكل هذه الأسباب فقد عنى سقراط منذ بداية تفلسفه بتحديد معانى الالفاظ قبل استخدامها ، حتى يمكن أن يتفاهم بها الجميع – الفلاسفة والعامة – والا فلن نتفق ولن يقام انساق فلسفية واضحة المعالم تتوارثها الاجيال فيضيفوا اليها أو يحذفوا منها أو يطورونها كل بحسب حاجته فى كل زمان ومكان . كذلك عنى أقراطيلوس ، أحد الفيثاغوريين التابعين فى القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، بتحديد معانى الالفاظ ، لأن تحديد معانيها هو اللبنة الأولى والنواة لكل علم خاصة علم المصطلحات الفلسفية ، ويعتبر أرسطو هو المؤسس الحقيقى لهذا العلم فى صورته المتقدمة بعد محاولات سقراط واقراطليوس التمهيدية ، وخصص له مقال بأكمله فى كتابه " ما بعد الطبيعة " سمى مقال " الدلتا " △ لدراسة المصطلحات الخاصة بالفلسفة السابقة عليه فضلا عن مصطلحات فلسفته الخاصة به ، وكان عدد المصطلحات التى درسها فى مقاله المذكور ثلاثون مصطلحا (*) ، وهكذا توالت الاهتمامات من قبل الفلاسفة واللغويين والمهتمين بفلسفة العلوم بتحديد معانى المصطلحات ومجالات استخدامها ، ومن بينها المصطلحات الفلسفية باعتبارها من أكثر المجالات اختلافا مما عرّض الفلسفة ذاتها الى سوء فهم واتخاذ مواقف مضادة والدخول فى عداوات قد تكون وهمية فى أغلب الأحيان ، كذلك امتد الاهتمام الى تحديد معنى المصطلح الواحد الذى يرد فى

---

(67) د/ عبد الوهاب جعفر ، دراسات فى الفلسفة العامة ، ص 150 .

(*) بمناسبة ذكر عدد المصطلحات التى درسها أرسطو فى " دلتاه " نشير الى أن جابر بن حيان درس فى رسالته " الحدود " 92 مصطلحا ، والكندى فى رسائله الفلسفية " الحدود والرسوم " 109 مصطلحات والخوارزمى الكاتب فى " مفاتيح العلوم " و " الحدود الفلسفية 108 مصطلحا وأبو حامد الغزالى فى رسالته " الحدود " 76 مصطلحا والامدى فى كتابه " المبين " 265 مصطلحا ، هذا غير تعريفات الجرجانى .(أنظر د/ عبد الله الاعسم مصطلح الفلسفى عند العرب) .

السياقات المتعددة ومعناه فى كل سياق على حدة ، مما يطلعنا على أهمية دراسة هذه المصطلحات باعتبارها مفاتيح فهم السياقات والنصوص الفلسفية، وفك رموزها وتبيان غموضها والتباساتها ، حتى يمكن إزالة سوء الفهم من أذهان الناس حتى يتأكد الناس أن الفلاسفة لا يعيشون فى ابراج عاجية منفصلين عن قضيا أمتهم وعالمهم الانسانى ، نعم ، قد يحلم الفلاسفة بعوالم فاضلة، ومدنا مثالية ، وأخلاقا رفيعة ، ومعرفة صحيحة ، ومناهج واضحة ، وهذا حق لهم باعتبارهم أفراد يعيشون فى عالم واحد مع ذويهم من بنى الانسان .

ونستطيع – أمام هذا الخضم الهائل من التباس المصطلحات وغموضها – أن نتفهم دعوى ديكارت للناس فى " مقالة عن المنهج " أن يتسم الفكر بالوضوح والتميز ، وتابعه فى دعواه الفيلسوف الالمانى ليبنتز وحتى يكون أكثر دقة ووضوحا استبدل شك ديكارت المنهجى بالمناهج الرياضية ، وأشار باستعمال لغة مثالية أو مميزة .. characteristics تحل محل اللغات الطبيعية المماثلة ، وقال فى ذلك :

" اللغات الطبيعية لها قيمة كبرى فى الاستدلال ، ولكنها حافلة باللبس بلا حدود ، وعاجزة عن الاسهام بدور فعال فى التكامل والتفاضل ، ولو كانت قادرة على ذلك لأمكنى الكشف عن اخطاء الاستدلالات ، فى صيغة الكلمات وطريقة تكوينها .... والى الآن لم تنجح فى توفير هذه الميزة الباهرة غير رموز أو حروف الكتابة فى الجبر والحساب " (68) .

إن مناداة ليبنتز باستخدام لغة واضحة ودقيقة للتعبير عن أفكارنا مناداة صحيحة حتى وان أطلق عليها اسم اللغة المثالية ، ولكن أن تتحول لغتنا الجميلة الى رموز وحروف كالتى تستخدم فى الجبر والحساب لهو شئ يدعو الى العجب وإن كان الكون مكتوب بلغة الرياضيات فإن هذه– لعمرى – دعوة ضيزى أن يفقد الأدب والفلسفة والدين وغيرها لغة التخاطب الانسانى وأساليبها الجزلة ومفرداتها الجميلة ويحل محلها جميعا رموز وحروف لها مجالاتها الأخرى غير تلك المجالات .

واذا كانت اللغة العادية قد نكبت أحيانا – باللبس والغموض والاضطراب فان استحداث لغة أكثر وضوحا واتفاقا فى مصطلحاتها ومعانيها ومفرداتها

---

(68) ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة ، ص ص 54-55 .

يؤدى بنا الى حل كثير من الاشكاليات التى تعترض سبيل التقدم البشرى ، والارتقاء بالعلوم بل تقدم المعرفة الانسانية بوجه عام. وقد مهد ليبنتز طريق اللغة الواضحة لجماعة " المذهب الذرى المنطقى " logical atomism وهو الذى أوحى اليهم بفكرة مؤداها انه " بالاستطاعة رد جميع الافكار الانسانية، الى قلة من الأفكار تعتبر أوليات primatives. وعن طريقها يمكن استحداث رموز أخرى للدلالة على الأفكار المشتقة منها مما يتيسر معه الاهتداء الى الخاصيات التى يمكن البرهنة على أنها متضمنة فى التعاريف التى نصل اليها أو تلك التى تترتب عليها ".[69]

من اشكاليات استخدام اللغة بطريقة غامضة أو غير مألوفة استخدام الباحث أحمد محمد ويس ، عنوانا مهجورا فى بحث عن اشكالية المصطلح وتعدده فكتب فى مجلة " عالم الفكر " بحثا بعنوان " الانزياح وتعدد المصطلح " والانزياح الذى يقصده يأتى بمضى écart الذى يأتى فى قواميس اللغة بمعنى الابتعاد والانحراف والفرق والتواء واعوجاج وتشويه وانعطاف وشطط [*] ، فقد ترك الباحث كل هذه المعانى الواضحة ولجأ الى استخدام الفاظ غريبة عن ذهن القارئ العربى العادى بل والمثقف أيضا ، مع ملاحظة أنه يتناول اشكالية تعدد المصطلح وما يترتب عليه من غموض واضطراب ، فاذا كان الباحثون أنفسهم يتجنبون الواضح والسهل والمعتاد ويلجأون الى المهجور والمعقد والمحلى فكيف تستقيم اللغة ويقام علم المصطلح الذى يقرب بين الاذهان ، ويساعد على وحدة العلوم وإتقدمها ؟ [70] فضلا عن أن الباحث لم يوضح لنا عما إذا كان تعدد المصطلح فى السياق الواحد أو فى السياقات المتعددة .

مما سبق يتضح لنا أن إشكالية المصطلح وسياقات النصوص ترتبط أشد الارتباط باللغة واستخدامها سواء المنقول منها أو المنقول اليها . ولقد

---

(69) نفس المرجع ، نفس الموضع .

(*) انظر : مترى الياس ، قاموس الياس للجيب ، القاهرة ، 1977 ص 169 .

(70) أحمد محمد ويس ، الانزياح وتعدد المصطلح ، ص 66 وغيرها .

صحب استمرار حركة التقدم العلمي تجديد البحث في الانشطة اللغوية ، خاصة في مجال الفلسفة بعد أن أصبحنا نمتلك رصيدا هائلا من الموضوعات الفلسفية ، كذلك تنامي ثراء اللغة بإعتبارها وسيلة ضرورية وحيوية لنماء الفكر الفلسفي وتوصيله الى الآخرين مما يؤكد أن " العلاقات بين اللغة والموضوع علاقة حقيقية ، ذلك أننا نختار كلمة معينة دون كلمات أخرى ، ونخيل أيضا كلمة على كلمات. ومعنى ذلك أننا نتعامل مع نظام واسع لا يمكن تجنبه " (71) .

واذا كنا نربط قضية اللغة بالتفسير فإن التفسير يرتبط بالمصطلحات التي تمكننا من إتمام هذا التفسير من أجل تحقيق التواصل الذى هو ثمرة معاناتنا اليومية في مجال الفكر بمدلول اللفظ يجب أن يحقق المراد منه من خلال المعاني الواضحة من ناحية ، وبالرجوع الى التجارب العملية من ناحية أخرى ، فإذا ما تم لنا ذلك من خلال شرح اللغة لفظا بلفظ دون أن نخرج الى العالم الواقعي المعاش فإن هذا الموقف يغرقنا في علوم اللغة وتضاعيفها ، ويباعد بيننا وبين الصحوة الى متغيرات الواقع أو المفارقة المستمرة بين الالفاظ والأشياء الحقيقية (72) .

ويجب ألا يفوتنا – في نفس الوقت – أن المصطلح نفسه هو رمز لغوى يتألف من الشكل الخارجي والتصور ، كما يجب علينا أن ندرك أن المصطلح لا يتبع اللغة العامة بل هو مرتبط ارتباطا كليا وعضويا باللغة الخاصة لأنها تختص بالدلالة الخاصة special reference حيث تتطابق الدلالة signification أو المعنى بالتسمية أو التوجه الذى تبتغيه Designation . أما في مجال اللغة العامة فالأمر جد مختلف حيث يختلف عملية تقييد المدلول بالرمز symbol وليس شرطا تطابقهما " وبشكل عام

---

(71) د/ مصطفى ناصف ، اللغة والتفسير والتواصل ، عالم المعرفة ، العدد 193 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، رجب 1415هـ / يناير 1995 ، ص ص 27, 31 .

(72) نفس المصدر ، ص 121 .

تقبل كلمات اللغة بلا تفكير ولا وعى وتحدث التغييرات فى المعنى تدريجيا بينما فى اللغة الخاصة تتم العملية بوعى وحرص على تثبيت وتحديد المدلول بكل دقة . ومن ثم فالكلمات العامة يجرى تعريفها بطريقة تختلف عن تعريف المصطلحات . فالكلمات العامة تعرف على أساس من الشواهد التى توضح الاستعمال الفعلى أى أن المعانى تستخرج من حصيلة القرائن أو الأدلة السياقية . أما معانى المصطلحات فهى تفرض على أساس من نصيحة الخبراء ومصادرهم فى ذلك موسوعية أكثر منهامعجمية " (73) .

تبين لنا مما سبق مدى ارتباط اللغة باشكالية المصطلح ومدى أهمية ترابطهما معا فى منظومة فكرية وبنائية واحدة حتى وان اختلفا فى بعض المواضع – وهذا أمر طبيعى – فان ذلك لايكون مبررا بأى حال من الأحوال لأن تدير اللغة ظهرها للمصطلحات أو العكس بل الأجدر بهما أن يتعاونا معا فى سبيل بناء لغة أكثر دقة ووضوحا من ناحية ، وحصر مصطلحات أكثر تعبيرا عن موضوعاتها حتى يسهل تحصيل العلوم وفهمها والعمل على تقدمها وتطورها الى غايتها المرجوة .

سابعا : نماذج من اشكالية المصطلح

واذا تتبعنا تاريخ الفكر الفلسفى وجدنا كثير من المصطلحات التى أثارت حولها الجدل والمناقشات منها مصطلح " الجوهر " Substance ، لذلك سوف أتخذ من هذا المصطلح نموذج يعرض الاشكالية خير عرض حتى يتبين القارئ أهمية الاتفاق على معانى ومدلولات المصطلحات ، بل وأهمية علم المصطلح ككل بالنسبة لجميع العلوم .

1 – المعانى اللغوية للجوهر

يقال عن جوهر الشئ حقيقته وذاته ، ومن الأحجار : كل ما يستخرج منه شئ ينتفع به . والحجر النفيس هو جوهره الذى تتخذ منه الفصوص

---

(73) د/ محمد حلمى هليل ، أسس المصطلحية ، ص ص 19-20 عن :

Sager, J.c. et al. English Special Languages. Wiesbaden. Brand stetter. 1980, p. 15.

الثمينة ونحوها ، ومنها الجوهرة والجواهر . وفى الفلسفة يقال بمعنى ماقام بنفسه ، ويقابله العرض وهو مايقوم بغيره [74] .

وجاء فى المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية أن الجوهر هو ماقام بنفسه ، أى أنه متقوم بذاته ، ومتعين بماهيته ، وهو المقولة الأولى من مقولات أرسطو وبه تقوم الأعراض والكيفيات ويقابل العرض . والجوهر الأول First Substance هو الكائن الفرد المتعين مثل : هذا الفرس . والواحد جل شأنه هو الجوهر الحق . والجواهر الثانية Second substance هى الكليات التى يحمل عليها غيرها ، مثل إنسان ، وحيوان ، وليست جوهريتها حقيقية ، وانما جاءت من ناحية حمل غيرها عليها ، وتقابل الظاهرية نظرية الجواهر سواء الفردية أو المتعددة ، حيث تسلم الظاهرة بالظاهرات أو الظواهر وحدها [75] .

2 - المعانى الفلسفية للجوهر

بينما جاء " الجوهر " فى الفلسفة بعدة معان نذكر منها :

أ - أنه الموضوع الثابت للتغير ، أو الشئ الذى تتبدل عليه مختلف الصفات.

ب - أنه الموضوع أى موضوع الحمل أو المحمول Prediction ويعتبر أرسطو أول من وضع فكرة الحمل .

ج - أنه حامل الصفات وهى فكرة قائمة على العلاقة بين الصفة والموصوف.

د - أنه مالايحتاج فى وجوده الى أى شئ آخر ، أو ماله وجود مستقل عن أى شئ آخر .

هـ - أنه مايبقى هو هو بينما يقبل الصفات المتضادة ، أو الشئ الذى يظل ثابتا لايتغير .

---

(74) المعجم الوجيز ، مادة " الجوهر " ، ص 128 .

(75) المعجم الفلسفى ، مادى " جوهر " ، الفقرة 376 ، ص 64

و - الجوهر هو حامل الصفات الأولية عند جون لوك ، باعتبار أن الصفات لديه أولية وثانوية .

اذن فالجوهر الفلسفى يعتبر هو الأساس الأخير للموجودات كلها ، الذى يكمن وراء تكون الأشياء والظواهر الملموسة وفسادها . وقد اعتبرته الفلسفة المثالية هو " الروح " ، أو الفكرة ، أو العقل الكونى ، وهناك من اعتبره أنه الله تعالى ذاته . بينما يعنى فى الفلسفة المادية " المادة " Matter التى تتكون من ذرات لاتنقسم ، سرمدية ومليئة . ونظرت الفلسفة المادية الجدلية الى الجوهر باعتباره أساس العالم وماهيته فىالمادة المتحركة والمتطورة أبدا ، انه مجموعة لا متناهية من أشياء العالم الموضوعى وظواهره المتغيرة دوما، ولانهاية لعمقها ، وتنفى المادية الجدلية أن يكون الجوهر أخير وسرمدى ومتجانس [76] .

ان الجوهر مشكلة أصيلة فى الفلسفة النظرية ، بمعنى أنه لايكاد تخلو فلسفة فيلسوف من التعرض لها ، وذلك اما باقرارها والبحث عن حل لها ، أو برفضها . وترجع مشكلة الجوهر الى طاليس فى القرن السادس قبل الميلاد . ولدينا فى تاريخ الفكر الفلسفى مفهومات متعددة لتصور الجوهر ، ونظريات متباينة وحتى اليوم ونحن فى نهاية القرن العشرين لم يتفق الجميع على حلها ، وهذا ماجعل البعض يقول أن مشكلة الجوهر تصور وهمى أو مفترض ومشكلة زائفة ليست حقيقية مثل خط جرينتش وخطوط الاستواء والسرطان وغيرها ، ومنهم نيقولا أوتركور Nicolas of Autrecourt فى أوائل القرن الرابع عشر بالاضافة الى جون لوك وجورج باركلى وديفيد هيوم الذى رفضه رفضا قاطعا [77] .

وللفيلسوف الألمانى كنط نظرية جيدة فى الجوهر ، فقد قام باستبعاد كل التعريفات التى وردت بشأن الجوهر وهى : مايكون موضوعا دائما ولايكون محمولا فى قضية – الماهية – ماليس محتاجا لأى وجود آخر غير ذاته لكى

---

(76) المعجم الفلسفى المختصر ، ص 178-179 .

(77) د/ محمود فهمى زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، ص ص 172-173 .

يوجد - الموضوع الثابت أو الحامل الثابت لتغير الأعراض وتبدلها - حامل الصفات الحسية الأولية فى الشئ الجزئى المادى ، واستبقى منها كنط تعريفين وهما : " الموضوع الأول فى القضية والذى لايكون محمولا بها " ، و " الموضوع الثابت للتغير " . وعرف الجوهر بأنه الموضوع الأول لكل المحمولات Ultimate subject of all predicates وبهذا يصبح الجوهر هو الموضوع الثابت للتغير أو الحامل الثابت الدائم للتغير permanent substratum of change وبهما وباستخدامهما معا فى عالم المادة – باعتبار أنه المجال الوحيد القابل لتطبيق تعريفه للجوهر ، ثم قدم برهانا على الجوهر باعتباره قضية تركيبية قبلية مؤداه : " فى كل تغيرات الظواهر ، الجوهر ثابت دائم ، كميته فى الطبيعة لاتزيد ولا تنقص [(78)] ، يحمل فى ذاته كل التحديدات الزمنية وهو شرط للادراكات الحسية ، أى الخبرة . ونحن نعرف أن العلاقات الزمنية لديه هى تعاقب succession ومصاحبة أو معية simultancity ، وبهذا نستطيع ادراك الأشياء الموجودة باعتبارها ادراكا حسيا اما أن يكون وجودها متعاقبا فى الزمان أو مصاحبا لشئ آخر وفى كلتا الحالتين يجب أن يكون لاتمام القياس شئ ثابت دائم هو الزمن ذاته الحامل substratum لكل حركة أو تغير هذا الشئ هو الجوهر[(79)] .

ويرى الدكتور محمود زيدان أننا يمكننا أن نحذف مصطلحى " جوهر " و " عرض " وبذلك نصل الى لفظى " شئ " و " صفة " كما أن الجوهر الثابت قضية تحليلية فى حقيقتها ، محمولها يصف جزءا من موضوعها . كما أن الجوهر والعرض لفظان متضايفان لايوجد أحدهما بدون الآخر فى مجال الخبرة [(80)] .

وقد أمكن تعديل نظرية كنط فى الجوهر بحيث جعله ثابتا ثباتا نسبيا مما يجعلنا لانحتاج الى قانون حفظ المادة النيوتونى فى أى صورة من صوره،

---

(78) Kant, Immanuel, critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith, The Macmillan press Ltd., London, 1982, P 212- A 182.

(79) د/ محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، ص ص 174-178 .

(80) نفس المصدر ، ص 188 .

بل سيساعدنا على قبول نظريته فى العلية يتحدث فيها عن حوادث تتعاقب على جوهر ، ويكون الجوهر وحوادثه موضوع ادراك حسى [81] .

وبعد تطور العلم الطبيعى المعاصر أصبحنا لانتحدث عن الأشياء وصفاتها وتغيراتها ، وانما نتحدث عن حوادث events أو وظائف functions أو عمليات process بمعنى الحديث عن الأشياء الجزئية كالأقلام والمناضد والمنازل ، ومن ثم لم يعد هناك مجال للحديث عن الجوهر ومنهم الفريد نورث هوايتهد كما سنتبين عند تناول الجوهر لديه .

3 - الجوهر عند أرسطو

عايش أرسطو الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطونى بصدد نظرية المشاركة Participation theory ، وقد بدا هذا واضحا فى محاورات "بارمنيدس "و " السوفسطائى " و " فيليبوس " ثم فى التعاليم الشفهية للأكاديمية التى أنشأها أفلاطون فى أثينا . ولقد وجد أرسطو أن فكرة أفلاطون الخاصة بعالم المثل وفشل أفلاطون نفسه فى ايضاح الصلة بين المثل ideals والمحسوسات ، وكيفية المشاركة بينهما بسبب مفارقة كل منهما للآخر ، وبسبب الطبيعة المغايرة لكل منهما ، هذا بالاضافة الى عدم شعورنا بأى أثر لهذه المثل عند ادراكنا لهذه المحسوسات ، والقول بأن عملية التذكر تثبت وجود هذه المثل فى مكان ما ادعاء لاسند له من الواقع ، ولا صحة له لأن كل معرفة مصدرها الاحساس كما يقول أرسطو فى كتاب النفس ، ومن ثم اعتبر أرسطو أن الجوهر المشخص concrete substance – كانسان وفرس – هو الجوهر الأول والحقيقة الوحيدة والذى تكون جوهرية الأجناس بالنسبة اليه جوهرية ثانوية مفتقرة الى غيرها لأنها لاتقوم بذاتها . عندئذ نتوقف قليلا لكى نلاحظ أن كلمة جوهر فى فلسفة أرسطو تستخدم بمعنيين مختلفين :

أ – عندما نتكلم عن الجوهر باعتباره أحد المقولات categories فان

---

(81) نفس المصدر ، ص 192 .

اللفظ هنا يستخدم بمعنى ثانوى فيكون استعمالنا للجوهر هنا كمحمول.

ب - عندما نتكلم عن الجواهر المفردة المشخصة التى تعتبر دائما هى الأصول الثابتة المستمرة فى عالم متغير أو هى اللامتغيرات فى وجود متغير ، اذن يكون وجود الجوهر فى هذه الحالة وجودا ذاتيا مستقلا عن غيره ، ويصبح موضوعا تضاف اليه المحمولات مثل لفظ " سقراط " يظل هو هو وان تقلبت عليه الصفات والأحوال والانفعال والمشاعر والأعراض فى الفترات المختلفة من حياته . ومن ثم تصبح هذه الجواهر المشخصة شرط أساسى لوجود العالم ومن ثم أيضا تصبح هى الحامل الأول الذى يمنح الواقعية للمحسوسات (82) .

وميز أرسطو فى كتبه المنطقية المتعددة خاصة الميتافيزيقا والمقولات بين أربعة أنواع من الجواهر وهى :

أ - الجواهر الأولية primary substances وهى أفراد الأنواع والمركب من الهيولى والصورة معا ويسميها أرسطو موجودات عالم ماتحت فلك القمر وهى عرضة للكون والفساد ، وهذا النوع من الجواهر لايأتى الا موضوعا فى قضية (83) .

ب - الجواهر الثانوية secondary substances وهى أول المقولات categories الأرسطية ، ومثالها الأجناس والأنواع وهى لاتأتى الا محمولات فى قضايا . وان أتت كموضوعات فانها لاتكون موضوعات حقيقية للحمل مثل " كل انسان فان " ويسميها المناطقة الرمزيون المحدثون " محمولات من الدرجة الأولى (84) .

---

(82) د/ محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الثانى ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1996 ، ص ص 182-184 .

وأيضا : د. عبدالرحمن بدوى ، أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثانية 1980 ، ص 140 .

(83) Aristotle, Metaphysica, B TX, ch 2, 1047 a 34.

(84) Ibid, The same page.

ج - الجواهر الأولى first substances وتعبر عن موجودات عالم مافوق فلك القمر وهى ليست عرضة للكون والفساد .

د - المحرك الأول the first mover وهو الجوهر الأول الفرد ، صورة خالصة لاتخالطها مادة ، كما أنه ليس عرضة للكون والفساد ، ومثاله : الله تعالى هو المحرك الأول .(85)

4 - الجوهر عند رينيه ديكارت

رأى ديكارت أن الانسان مؤلف من جوهرين متميزين هما العقل والبدن، البدن جوهر ماهيته الامتداد ، والعقل جوهر آخر ماهيته الفكر . كما رأى أن درجات المعرفة تنقسم الى قسمين : قسم يحتوى على المعانى العامة Notions Generales ويشتمل هذا القسم على الجوهر والمدة والترتيب والعدد ، ويحتوى القسم الثانى على معان مشتركة Notions Comunes أو بديهيات ليس لها وجود خارج ذهن الانسان .

ويحتوى الجوهر الديكارتىعلى المعانى العامة التى ليس لها وجود أو مدلول حسى ملموس خارج ذهن الانسان ، وقصد ديكارت بهذا الجوهر : الموجود الذى لايفتقر الا الى ذاته فى وجوده ، فهو لايعتمد فى هذا الوجود على قوى تقع خارجة عنه ، وقصد بهذا الجوهر الله تعالى ذلك الكائن الكامل اللانهائى ، فهو جوهر عقلى لانهائى صرف . ثم قدم ديكارت تعريفا آخر للجوهر أورده فى الاعتراضات الثانية على كتاب التأملات فىالفلسفة الأولى قال فيه " ان مايسمى جوهرا هو كل شئ يقيم فيه مباشرة كأنه فى الموضوع، ويوجد به شئ ما ندركه ، أى أية خاصية أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقية " كما يذكر أيضا فى كتابه " مبادئ الفلسفة " أن المدرسيين

---

(85) د/ محمد فتحى عبدالله ، الجدل بين أرسطو وكنط : دراسة مقارنة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى 1415 هـ / 1995م ص ص 39-40 .

وأيضا :- Ackermann, Robert, Theories of know ledge, Tato Mac Graw-Hill, Bombay- New Delhi, 1965, p.63.

وأيضا : د/ محمد فتحى عبدالله ، معجم المصطلحات المنطقية ، ص 91 .

يقولون ان لفظ " الجوهر " لايدل على معنى واحد بالقياس الى الله تعالى والى المخلوقات ، أى أن اللفظ ليس له معنى يمكن تصوره متميزا ويكون دالا على الله تعالى وعلى المخلوقات دلالة واحدة ، والأشياء التى لاتحتاج الى عون عادى من الله هى " جواهر " والتى نسميها " صفات " أو " خواص " لهذه الجواهر (86) .

ويرى ديكارت امكان اطلاق لفظ جوهر على كل من النفس والبدن بمعنى واحد ، وتظهر لنا المشكلة عندما نريد أن نعرف أن أحد هذه الجواهر موجود حقا والآن فى العالم ، عندئذ لايكفى لادراكه أن يكون شيئا لايعتمد على غيره لأن الوجود المتقوم بذاته لاتتكشف لنا معرفته ، بل أن الميسور للانسان الاهتداء الى الجوهر ذاته من خلال أى صفة من صفاته يمكن ملاحظتها فيه ، ثم حدد ديكارت لكل منهما صفة واحدة مميزة وهى كما ذكرت الفكر للنفس والامتداد للمادة (87) .

ثم جعل ديكارت الله تعالى وهو الجوهر الروحى الخالص ، خالق الجوهرين الآخرين أى النفس أو العقل والجسم أو المادة باعتباره هو الذى حقق لهما الوجود ، ويستمر فى حفظهما ، مما يجعلهما يستندان اليه ، ويتقومان به ، بينما لايفتقر هو الى أى منهما (88) .

5 - الجوهر عند جون لوك

وجد جون لوك John Locke (1632-1704) نفسه أمام مشكلة فلسفية يصعب حلها ، خاصة عندما قام بتقسيم الأفكار الى أفكار بسيطة simple ideas وأفكار مركبة complex ideas وقسم " أفكار الاحساس المركبة " فى الطبعة الرابعة من " مقاله فى الفهم الانسانى " على أساس فعاليات العقل الى عدة أنواع أفكار تركيبية من أفكار بسيطة ، وأفكار الاضافة والأفكار المجردة . وجعل لوك فكرة الجوهر الروحى من أفكار

---

(86) رينيه ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة د/ عثمان أمين ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1979 ص ص 88-89 .

(87) نفس المصدر ، ص ص 89-90 .

(88) د/ محمد على أبو ريان ، الفلسفة الحديثة ، ص ص 67-68 .

التأمل المركبة ، فيقول : " الى جانب الأفكار المركبة التى عندنا عن الجواهر المحسوسة المادية ... يمكننا تكوين فكرة مركبة عن الروح اللامادية ...[89] . ثم يقول لوك اننا لانستمد فكرة الجوهر من التجربة الداخلية أو الخارجية وعلى الرغم من ذلك فلدينا فكرة عن الجوهر ، لأن أفكارنا تبدو قاصرة على صفات الأشياء دون جواهرها ، فكيف يمكن تفسير فكرة الجوهر المستمدة من التجربة الخارجية اذا كان الجوهر لديه ماهو متقوم بذاته أى لديه القدرة على الوجود دون الاعتماد على غيره . كما أن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أى للأعراض ، وبمعنى آخر ان الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أى للأعراض ، وبمعنى آخر ان الجوهر لدى لوك " هو الشئ المتقوم بذاته والذى تحمل عليه الأعراض " [90]

ويعتقد لوك أن الأفكار البسيطة مترابطة معا بصورة دائمة ومنتظمة ونفترض بأنها تعود الى شئ واحد ، نطلق عليه اسما واحدا ، ولما كنا لانستطيع أن نتصور هذه الأفكار البسيطة متقومة بذاتها فاننا نفترض أن هناك موضوعا substratum توجد فيه ومنه تنشأ نطلق عليه اسم الجوهر substance ، ولما كان الجوهر فكرة غير واضحة فهى لاتعدو أن تكون مجرد " افتراض شئ نجهل ماهو ولكنه يحمل الصفات التى تحدث فينا الأفكار البسيطة ، تلك الصفات التى نطلق عليها عادة اسم الأعراض . وعليه ففكرتنا عن الجوهر ليست موجبة ، بل " غامضة " ونسبية " ، وهى عبارة عن مايحمل أو يسند الصفات ... ولكنه فى غير متناول ادراك الانسان ، لذلك نقول عنها انها فكرة " معدولة " ، ولا تمثل الا مجموعة خاصة من الصفات المدركة مضافا اليها عدم قدرتنا على " تصور هذه الصفات بذاتها أو فى بعضها البعض ، مما يجعلنا نتصورها موجودة فى أو

---

(89) Locked, John, Essay concerning Human Understanding, ed. S.P. Lamprecht, scribners, New York, 1928, P.186.

90) O'conner, D.J., John Locke, Penguin Books, N.Y., 1952, pp. 74-76.

مرتكزة على موضوع عام [91] .

ويتصل بفكرة الجوهر فكرة السببية ، لأن الجواهر تعتبر أسبابا لصفات الأشياء ، تلك الأسباب التى تستند الى مفهوم القوة power القوة الفاعلة Active power ، والقوة الفاعلية السببية causal efficacy، وتحدث القوة بصفة عامة من ملاحظة التغير الحاصل فى أفكارنا عن شئ لحين يقع تحت تأثير شئ آخر .

وبذلك تنقسم الجواهر الى قسمين :

أ- جواهر مادية Material substance وهى الأجسام .

ب- جوار روحية spiritual substances وهى على نوعين :-

- جواهر روحية متناهية finite وهى النفوس .

وجوهر روحى لا نهائى Infinite وهو الله تعالى [92] .

ورأى لوك أن انكار الجوهر الروحى مساو لإنكار الجوهر المادى ، ووضع نظريته فى الأفكار طبقا للجواهر الجزئية التى تنقسم الى جواهر مفردة مثل الإنسان والحصان والشاه والسكين ، وجواهر جمعية مثل فكرتنا عن الجيش والقبيلة والحزب والقطيع ، إذن فهناك أفكار حقيقية أو وهمية ، وأفكار كاملة أو ناقصة ، وأفكار أما صادقة وإما كاذبة .

6- الجوهر عند ألفريد نورث هوايتهد :

ومن مشكلات استخدام المصطلحات فى مذاهب الفلسفة المعاصرة ما وجدناه فى فلسفة الفريد نورث هوايتهد Alfred North Whitehead (1861-1947) . فقد وجدنا أن الميتافيزيقا Metaphysics عنده هى دراسة للأفكار والتصورات التى يمكن تطبيقها على الواقع وفى الواقع

---

(91) أنظر : * د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، ص ص 168-170 .

* Locke, Essay , II, 23, 1, pp. 176-177

(92) د/ محمد أبو ريان ، الفلسفة الحديثة ، ص 172 .

الخارجى ، لذا نجده يغير من المصطلحات التى يستخدمها فى فلسفه الطبيعة عندما يتناول الميتافيزيقا ، فإذا لم يكن القارئ واعيا بهذه الاختلافات فى الاستخدام ، عالما بمصطلحات هوايتهد فى كل مبحث على حده فإنه يقع – ولا شك – فى أخطاء فادحة فضلا عن نأية عن فهم فلسفة الفيلسوف الذى يقرأ فلسفته ، وقد ينقل ما فهمه خطأ الى الآخرين . فهوايتهد مثلا يتكلم عن الموجودات التى تترجم أحيانا بإسم الكيانات مما يوقع القارئ فى متاهات سوء الفهم ، أقول أن هوايتهد يتكلم عن الموجودات الفعلية Actual entities . بدلا من الحديث عن الحوادث events التى جاءت على لسان برتراندرسل ، ويذكر الموضوعات الأبدية أو الخالدة Eternal بدلا من الموضوعات objects فقط مثل كثير من الفلاسفة ، ويتكلم عن " الكمون المتبادل " Mutual immanence بين الموجودات الفعلية والموضوعات الأبدية بدلا من " التداخل " بينهما ingression ، ويتكلم أيضا فى الميتافيزيقا عن " عملية التطور " أو عن " العملية " process بدلا من الحديث عن " الإنتقال " Passing من حادث الى آخر أو ما يسمى بالترابط المتطور prehension (93).

ويعرف هوايتهد الموجودات الفعلية فى كتابه " العملية والواقع " process and reality بأنها " الأشياء الفعلية التى يتكون منها العالم " وهى تناظر فى مجال الإنسان ، قطرات الخبرة أو التجربة " عند هوايتهد ، وهذه الموجودات هى آخر ما توصل اليه فى تحليل الواقع ، إلا أنها ليست بسيطة بل معقدة ومركبة (94).

والعالم عند هوايتهد هو مرحلة فى عملية تطور العالم ، وقد قسم هوايتهد العالم الى عالمين : عالم فعلى واقعى ملموس ، وعالم ممكن أو ما يسميه بالعالم الدائم وهو المجال الأصلى للميتافيزيقا ، وكلاهما يتكون من الموجودات الممكنة أو الموضوعات الأبدية ، وتهدف الموجودات الفعلية الى

---

(93) د/ عزمى اسلام ، إتجاهات فى الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الأولى 1980 ، ص 222 .

(94) نفس المصدر ، ص ص 222-223 .

تجاوز الواقع ، وتحقيق الممكن وليس الفعلي فقط، إلا أن الممكن موجود في الواقع على نحو لم يتحقق بعد ، فضلا عن أن عالم الممكنات يوجد في ثنايا الوجود وليس مفارقا له (95) .

واذا تأملنا كيفية استخدام هوايتهد لمصطلح الجوهر وجدناه يختلف عن كثير عن استخدام الفلاسفة أمثال ديكارت ولوك ، فلقد رأى أن استخدام المصطلح الارسطى Ovaia (Ousia) (أوسيا) بمعنى الجوهر substance أو الوجود الكامل كثيرا ما يؤدى الى الغموض واللبس لأنه لا يفصح عن المقصود منه فى كثير من الأحيان ، كما أن له ما لا حصر له من المعانى المتفاوته والمختلفة ، كما أنه يشير اشتقاقيا وفلسفيا الى ما سبق أن رفضه أرسطو من قبل ورفضه هوايتهد من بعد ، لذلك استبدله ليبنتز هذا بمصطلح آخر ظنه بديلا واضحا هو " المونادا Monad " ، كما اعتقده أكثر دقه من غيره من المصطلحات ، لذلك ترك هوايتهد هذه المصطلحات الى غيرها مثل " الموجود الفعلى " متجنبا مصطلح الفعل The Real ومصطلح الواقعى / الواقعية Reality لأن استخدامها أدى بالناس والفلاسفة على السواء الى الوقوع فى الخلط والإضطراب والتناقض . (96)

وإذا تأملنا فلسفة هوايتهد ونظرنا نظرة متفحصة دقيقة فى المصطلحات التى إشتق منها مصطلح " الموجود الفعلى " سنجد أن هذا الإستخدام يخص به هوايتهد وحده ، مما يجعل مشكلة استخدام المصطلحات الأجنبية قائمة وتحتاج منا الى إتفاق عام على أسس علمية متفق عليها ، فكلمة " الموجود " Entity مشتقة من الكلمة اللاتينية Esse أى To be (فعل الكينونه فى اللغة الإنجليزية) وتشير الى شئ (يكون is) أو " شئ

---

(95) نفس المصدر ، ص 223 .

(96) د/ على عبد المعطى محمد ، الفريد نورث هوايتهد : فلسفته وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1980 ، ص ص 153، 154 .

نقلا عن :

Leclerc, Ivor, Whitehead's Metaphysics : An Introductory exposition , George Allen & unwin ltd., London 1958 .

يوجد " Exists بأى معنى من معانى الكينونة أو الوجود ، وهى غالبا ما تأتى لغويا بمعنى It is وبعدها أن يأتى عدد لا نهائى من الموجودات Entities الموجودة بيننا بالفعل ولا سبيل الى إنكارها أو حتى الشك فى وجودها . إذن فلقد قبل هوايتهد هذا الإستخدام لمصطلح " الموجود "بمعناه العام جدا .. الواسع الفضفاض دون تحديد ، وإن كان استخدام هوايتهد لهذا المصطلح على عموميته واطلاقه أنما جاء ليكون موضوعا للفكر (97) .

كما استخدم هوايتهد مصطلح " فعلى " Actual للتمييز بين الموجودات المختلفة ، فكلمة " فعلى " تميز الموجودات ذات الوجود الكامل عن الموجودات الأخرى التى ليست كذلك ، أو للتمييز بين الموجودات المستقلة Independent والموجودات التابعة Dependent ؛ فالموجودات الفعلية تشير الى شئ موجود بالفعل تعيش بيننا ماديه ملموسة كاملة الوجود، لا تفتقر فى وجودها الى وجود آخر على عكس غيرها من الموجودات . إن هوايتهد يحمل المصطلح الإنجليزى أكثر مما يحتمل لكى يشبع فضوله الفلسفى ، ويتمكن من تجنب المصطلح الذى شاع استخدامه منذ زمن بعيد وهو مصطلح " الجوهر " بمعنى substance مما يعرض القارئ للغرق فى بحر المصطلحات المتعددة المعنى والإستخدام ولفظها واحد (98) .

أما المعانى التى يجب أن نركز عليها بخصوص الموجودات الفعلية والمتضمنة بالكامل فى المبدأ الأنطولوجى فهى كالآتى :-(99) .

أ- هناك بعض الموجودات تكون فعلية ، أى موجودات ممتلئة بالوجود أو على الأقل يوجد منها موجود فعلى واحد ممتلئ بالوجود .

ب- هناك موجودات تكون الأساس الذى تشتق منه كل أنواع الوجود الأخرى ، أو يتم تجريدها منها .

وعليه يمكن القول أن هوايتهد استعاض عن المصطلح القديم

---

(97) نفس المصدر ، ص 152 .

(98) نفس المصدر ، ص 153 .

(99) نفس المصدر ، ص 155

بمصطلح آخر جديد اتجه به وجهة أخرى " مغايرة وأن كان ما زال يزعم بأن مصطلحة هو ما أتى به السابقون عليه بإسم substance مما يعمق مشكلة المصطلحات فى مجال المذاهب الفلسفية خاصة الحديثة والمعاصرة ، ويدعونا الى استخدامها بحذر ووعى كافيين .

وقد ميز هوايتهد فى كتابه " العلم والعالم الحديث " science and Modern World (1952) تمييزا واضحا بين الماهيات Essences والمناسبات Occassions أو الوقائع التى تحدث فيها ، فجعل كل شئ أبديا سرمديا وهى فى ذات الوقت فرديا فى تكوينه ذو خاصية منفردة ، وكل شئ لا نهائى أبدى سرمدى هو فى حد ذاته نفسه ولا شئ آخر ، أى أنه ذاتى subjective ، فإذا ما حدث للماهية الفردية تشويه أو تحريف ينتج عنه شئ آخر لا نهائى يختلف عن الماهية الفردية ، وبهذه الطريقة نجد أن التحقق الفعلى Actualisation هو إختيار بين ممكنات وكل ماهية من تلك الماهيات المذكورة لها علاقة ضرورية بحسب طبيعتها بشئ آخر يتصف باللانهائية والأبدية ، وبهذا المعنى الذى ذكره هوايتهد فإن الفعلى يقابل الماهية عند فيلسوف آخر مثل جورج سنتيانا George Santayana الذى وصف الماهية أيضا بالفردية واللانهائية والثبات (100) ، وعند مقارنة كلا الرأيين نجد أنفسنا أمام مشكلة مصطلحية تزداد مع الوقت تعمقا ولا تزداد حلا خاصة فى مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة التى تعتمد على اللغات الأجنبية وما يقابلها من معانى من ناحية، وعلى تراث غربى فى أساسه ثارت من حوله والمشكلات والخلافات والجدل من ناحية أخرى مما يجعلنا أمام سؤال ملح : الى متى ؟ الى متى سيظل هذا الخلاف والجدل ... والى متى ستزداد المشكلات التى ما تنفك تزداد بسبب صعوبة ترجمة المصطلح أو ترجمته بعدة معان بحسب مشارب وأهواء الباحثين ؟

---

(100) Santayana, George, the Realm of Essence : Book first of " Realms of Being " , charles sharles Scribner's sons New york , 1942, pp.3-16

لقد أتى القرن العشرون حين أتى بأفكار ومذاهب فلسفية كثيرة بشكل ملحوظ مما تحتاج معه الى توثيق وتأصيل مصطلحاتها مثل الوضعية والوجودية والبرجمانية والبنيوية وغيرها ، فإذا نظرنا فى مصطلحات البرجمانية وحدها – كمثال آخر – وجدناها تنوء بألفاظ كثيرة تحتاج منا الى تأصيلها مثل مصطلح truth الذى يترجمه البعض بالصدق والبعض الأخر بالحقيقة ، بل أن مصطلح البرجمانية نفسه يحتاج الى إعادة نظر خاصة وأنه يعود الى تاريخ الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط ، ثم استخدمه كنط أواخر القرن الثامن عشر أوائل القرن التاسع عشر ، ثم عاد المصطلح مرة أخرى الى الحياة على يد تشارلز ساندرز بيرس Charles (1839-1914) Sanders Peirce فإستخدمه أولا بمعنى pragmatism ثم عدله الى pragmaticism لكى يجعله أكثر صعوبة على العامة فلا يذاغ بينهم ، بل أن مصطلحات فلسفة بيرس نفسها تحتاج منا الى عناية خاصة سواء تناولنا نظريتة فى العلامات signs أو فى البحث أو فى المنطق ، وبالنظر فى بعض هذه المصطلحات نجد أنه استخدمها بطريقة جديدة كل الجدة ، بعيدة كل البعد عن أى تخمين مثل لفظ firstness الذى استخدمه بمعنى " الشعور " ولفظ secondness بمعنى " الارادة " ولفظ thirdness بمعنى الإعتقاد / المعرفة ، هذا غير إستخدامه لمقولات تشبه المقولات الأرسطية والمقولات الكنطية ولكنها تختلف عنها اختلافا بينا وواضحا وتاما . كما استخدم بيرس مصطلح "Inquiry" بمعنى الرغبة فى الإنتقال من حالة الشك الى حالة الإعتقاد ، وهو معنى غير المعنى المألوف لمصطلح اللفظ والذى يأتى غالبا بمضى " البحث " .

أما جون ديوى John Dewey (1858-1952) فإنه يستخدم نفس المصطلح "Inpuiry" بمعنى يختلف عن استخدام بيرس له، مما يأتى لديه بمعنى الرغبة فى تغيير الواقع تغييرا يتناسب أكثر مع تحقيق مصالح الإنسان ورغباته وهكذا .

نتائج البحث :

لا غرو أن هناك تيارات فكرية متعددة وأيديولوجيات مختلفة تنتشر فى " الم شرقا وغربا يعتمد فهمنا لها على فهم الأفكار الفلسفية التى تشكل البنية

الأساسية التى تقوم عليها مختلف هذه التيارات ، وتلك الأيديولوجيات .

فنحن لا نستطيع أن نعيش وقد أغلقنا على أنفسنا مختلف نوافذ الفكر والحياة فلا ندرى ما يدور من حولنا فى عالم يموج بشتى الإتجاهات الفكرية والفلسفات التى تشكل معا معالم وسمات حضارة العالم المعاصر الموجود بيننا أو الذى نوجد فى بوتقته هنا الآن ، ولكى نتابع هذا التطور الفكرى الهائل ، وكذلك لكى نصل الى مستوى من الفهم والإدراك العميقين لكل ما يدور فى عالمنا المعاصر الذى يحيط بنا من كل جانب ، وما يصل الى أسماعنا وعبر على شاشات التليفزيون والكمبيوتر والأنترنت فعلينا أن نتسلح بوسائل هذه المعارف والتى تتمثل فى معرفة اللغات التى نقرأ بها هذا التراث العلمى والفلسفى والعقلى الموجود بين أيدينا وتحت ناظرينا ، علينا أن نتفق على المصطلحات ، وأن نقرب بين معانيها حتى لا يزداد الأمر تعقيدا وتخلفا، فنعى ما يقال وما يكتب ، نشارك فى صنعه مناقشة ودراسة ، فنعمل على تثبيت ما يستحق التثبيت أو نعدل ما يتطلب التعديل ، أو نفى أو رفض مالا نريده بالكلية حسبما نرى ونعرف ونريد [101] .

كما أننا بحاجة ماسة كذلك الى اعداد معاجم فى كافة العلوم وخاصة فى مجال المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة بحيث نأصل مصطلحات هذه المذاهب بادئين منذ فلاسفة الشرق وحكمائه القدماء فى مصر القديمة والصين والهند وبلاد فارس القديمة (ايران الحالية) وبلاد الرافدين والشام واليمن السعيد وهى مواطن الحضارات الانسانية القديمة ، مارين بحضارة اليونان القديمة خاصة منذ بداية القرن السادس قبل الميلاد ، وكذلك المصطلحات التى تركتها لنا مدرسة الإسكندرية القديمة والحضارة الإسلامية الزاهرة والعصور الوسطى ثم بدايات الفلسفة الحديثة والمعاصرة وحتى نهاية القرن العشرين .

ولا شك أن هذه المعاجم ستعمل على تأكيد الأفكار وشرح معانيها

---

(101) أنظر : د/ محمود حمدى زقزوق ، دراسات فى الفلسفة الحديثة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1414 هـ / 1993 م ، ص 5 .

الآن المشتركون في اعدادها هم انيف من أساتذة الجامعات الفضلاء أصحاب التخصصات المتباينه ، والمختصين ، والمثقفين من كل صوب وحدب،والمهتمون بالتراث الفلسفي ، بحيث نترك لاحفادنا تراثا لا يختلف عن تراث الاجداد الأبرار الذين تركوه لنا . فقد ساهموا في أصدار المعاجم لشرح المصطلحات مثلما في رسائل الكندى ، والخوارزمي الكاتب ، وجابر بن حيان والغزالي ، وأخص بالذكر هنا الأمدى صاحب كتاب " المبين " الذى شرح فيه 265 مصطلحا (وياليت دور النشر تقوم بإعادة طبع ونشر هذه المعاجم على نطاق واسع) فضلا عن تعريفات الجرجاني .

وقد جعل الأمدى كتابه في التعريفات شاملا لكل الفاظ اللغة الفلسفية على نحو يضم في حقيقته كل حدود الفلاسفة ورسومهم . فقد إعتمد الفلاسفة قبل الأمدى في شرحهم للمصطلحات بحسب ورودها في أذهانهم ، إلا أنه يحسن استعمال الألفاظ في سياقها الفكرى ، وهذا أفضل من تنظيم الألفاظ وترتيبها الفبائيا ، كأنها قوائم فهرسة ، وليست سياقات تحيط بالموضوع الفلسفي بكل تفاصيلها ، فالعلم تصور وتصديق – كما يقول الأمدى – مما يجعل تعريف المصطلح يشتمل على دلالات ثلاث متطابقة ومتضامنه وملزمة تساعدنا في الوصول الى المراد من بحث الألفاظ ، فاللفظ بحسب الدلالة على معناه يأتي من تحديد اللفظ المفرد واللفظ المركب ، الأول يضطرنا الى تعريف الإسم والكلمة والاداة ، والثاني يتحدد تاما وناقصا ، والتام له قسمان: الخبر والإنشاء ... وهكذا يمكننا أن نستمر في تركيب الأفكار الفلسفية من تسلسل التعريفات ، هذا هو منهج الأمدى الذى يمثل دقة لا نظير لها في تساوق المصطلحات والموضوعات الفلسفية التي تحقق حدودها فيها (102) ، وهو منهج يعتمد على النظام الفلسفي Philosophical System وليس على نظام الحروف الهجائية Alphabetical system، وهو ما قصده فلبر felber عندما حثنا على استخدام المجموعات المصطلحية وليس باتباع المجموعات المعجمية ، فطرق العمل المصطلحي ، وتفهم النظرية العامة للمصطلح هي ما نبتغيه (103) . فضلا عن الإهتمام بالتصنيفات الواسعة Broad

(102) د/ الأعسم . المصطلح الفلسفي ، ص ص 121-122 وأيضا ص 118.

(103) د/ محمد حلمي هليل . أسس المصطلحية ، ص 30

classifications لتوضيح التصور فالمصطلحات أجزاء من نظام محبوك النسج " (104) .

وتبقى هنا توصية هامة وهى أن نأخذ فى إعداد المعاجم الفلسفية الحذر بحيث يتم توحيد المصطلح الواحد فى جميع البلاد العربية ، فلا يأتى فى مصر مختلفا عنه فى بلاد الشام .. بيروت ودمشق وبغداد وفلسطين ، فنحن نرى ترجمات منحوته بشكل يدعو الى الإضطراب واللبس حتى أن بعض العبارات والمصطلحات التى يتم ترجمتها فى بلاد الشام على سبيل المثال (ويقال ذلك أيضا على المصطلحات التى تترجم فى بلاد المغرب العربى) تحتاج هى نفسها الى ترجمة أخرى لنعرف نحن فى مصر المقصود منها ، ويزداد الأمر تعقيدا اذا عقل المترجم وضع أصل المصطلح المترجم عند فى اللغة الأجنبية ، مثلما نرى فى كتاب " جيل دولوز " Gilles Deleuze " نيتشة والفلسفة " Nietzshe et la philosophie الذى قام بترجمتة الأستاذ أسامة الحاج ، فقد ترجم – على سبيل المثال – كلمة " رد الفعل " Re action مرة " برد الفعل " ومرة أخرى بالارتكاسيه و الاثنتان بنفس المعنى . وترجم الدكتور عادل فاخورى مصطلح Representamen (علاقة التمثيل) باللفظين : المستحضر أو الماثول معروف عندنا فى مجال علوم الكيمياء والثانى يذكرنا باللفظ " مثل أمام القاضى " أى وقف أمامه والاثناء لا يحققان المقصود منها . كذلك مصطلح " الصورة " icon عند بيرس ترجمة باللفظ " الأيقونة " وهو لفظ معروف لدينا بالأشياء الصغيرة المقدسة لدى الكنيسة وهو عالم يقصده بيرس نهائيا عند وضع المصطلح ، ومن هذه المصطلحات الكثير مما يخرجنا عن هدف البحث (*) .

---

(104) نفس المصدر ، ص 26 عن كتاب :

RiggsF.M, Terminology for thesocial sciences , Moscow , 1979.

(*) أنظر Morris , Charles, the pragmatic Movement in the American philosophy , George Braziller , New york, 1970 (p. 55)

وللكتاب ترجمة بقلم الكاتب صدرت عن مؤسسة شباب الجامعة بعنوان " رواد الفلسفة الأمريكية " الإسكندرية ، 1996 (ص 78 وما بعدها) .

لقد تبين لنا من هذا البحث أهمية ضبط وتحقيق المنجز العلمى العربى للخروج من فوضى تعدد المصطلحات الى نظام التوحيد والقياس على أسس واضحة تمكننا من استيعاب منجزات العصر العلمية تجنب لخطر العزلة الثقافية بل والحضارية أيضا ، مع أهمية تحديد استخدام المصطلح الصحيح فى السياقات المتعددة وفى السياق الواحد لأن المصطلح قد لا يكون له معنى أو قد يكون مضللا اذا استخدم خارج بيئته السياقية ، مع تحديد مصادر المصطلح لتبيان قيمته العلمية من قيمة مصدرة .

وأخيرا .. يا واضعى المصطلح علما ونحتا وترجمة وتعريبا أتحدوا حتى تزدهر حركة الترجمة والنقل ، فهناك مجهودات مخلصة ولكنها متفرقة مما تجعلها تبدو هباءً منثورا ، أو جهدا فرديا خلاقا ولكنه لا يؤثر فى ثقافة أمة وحضارة أمة ، أما توحيد المجهودات هنا وهناك يجعلنا كمن يجمع قطرات المطر من كل مكان فيجريها نهرا عظيما بإذن الله .

والحمد لله ،،

2- د/ عادل فاخورى ، حول اشكالية السيميولوجيا (السيمياء) فى عالم الفكر ، العدد الثالث ، المجلد الرابع والعشرون ، الكويت ، يناير / مارس 1996 ، ص 179 و ما ١٠ .

مراجع البحث

أولا : المراجع العربية والمترجمة :

1- د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم : مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1993 م .

2- د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم : فلسفة جورج سنتيانا فى الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1994 م .

3- د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم ، رواد الفلسفة الأمريكية ، (ترجمة) مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، 1996 م .

4- د/ أحمد مختار عمر : المصطلح الألسنى العربى وضبط المنهجية ، فى عالم الفكر ، المجلد العشرون ، العدد الثالث ، وزارة الإعلام ، الكويت ، أكتوبر / ديسمبر 1989 .

5- أحمد محمد ويس : الإنزياح وتعدد المصطلح ، فى : عالم الفكر ، المجلد الخامس والعشرون ، العدد الثالث ، وزارة الاعلام ، الكويت /مارس1997م.

6- د/ إمام عبد الفتاح إمام : قاموس المصطلحات الهيجلية ، فى الفكر المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، العدد السابع والستون (67) ، القاهرة ، سبتمبر 1970 م .

7- أندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات بحر المتوسط وعويدات بيروت ، باريس ، الطبعة الثانية 1982 م .

8- بوشنسكى (آى . إم) : الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ، ترجمة د/ عزت قرنى ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، العدد 165 الكويت ، ربيع أول 1413 هـ - سبتمبر 1992.

9- جون ستروك : البنيوية وما بعدها : من ليفى ستراوس الى دريدا ترجمة د/ محمد عصفور ، عالم المعرفة ،العدد 206 المجلس الوطنى للثقافة ، الكويت ، رمضان 1416 هـ / فبراير 1996 م .

10- ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة د/ أحمد حمدى محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الألف كتاب الثانى ، العدد 132 ، القاهرة ، 1993 م .

11- رينيه ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة د/ عثمان أمين ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1979 م .

12- د/زكى نجيب محمود : رؤية اسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1995 م .

13- د/ عادل فاخورى : إشكالية السيميولوجيا (السيمياء) فى : عالم الفكر، المجلد الرابع والعشرون ، العدد الثانى ، الكويت ، يناير / مارس 1996م.

14- د/ عبد الله الأعسم : المصطلح الفلسفى عند العرب ، دراسة وتحقيق ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1989 م .

15- د/ عبد الرحمن بدوى : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثانية ، 1980 .

16- د/ عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الخامسة ، 1979 م .

17- د/ عبد الوهاب جعفر : دراسات فى الفلسفة العامة ، الفتح للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، 1991 م .

18- د/ عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات، الكويت ، الطبعة الأولى ، 1980 م .

19- د/ على سامى النشار : المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، دار المعارف ، الإسكندرية ، 1965 م .

20- د/ على عبد المعطى محمد : ألفريد نورث هوايتهد / فلسفته وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1980 م .

21- د/ عون الشريف قاسم : الترجمة والتعريب منذ الجاهلية الى القرن

الهجرى الأول ، فى : مجلة الفيصل ، العدد 253 ، الرياض رجب 1419 هـ / نوفمبر 1997 م .

22- د/ كريم متى : الفلسفة الحديثة (عرض نقدى) منشورات جامعة قاريونس ، بنغازى ، الطبعة الثانية ، 1988 م .

23- د/ محمد حلمى هليل : أسس المصطلحية ، فى كتاب : اشكالية المصطلح ، وزارة الثقافة ، القاهرة ، 1996 م .

24- د/ محمد زايد : مادة " إحراج " فى : الموسوعة الفلسفية العربية إشراف د/ امعن زيادة ، معهد الإنماء العربى ، بيروت ، 1986م .

25- د/ محمد فتحى عبد الله : معجم المصطلحات المنطقية للألفاظ العربية

د/ عبد القادر البحراوى : والإنجليزية والفرنسية واللاتينية ، مركز الدلتا للطباعة ، الإسكندرية ، 1994 م .

26- د/ محمد فتحى عبد الله : الجدل بين أرسطو وكنط " دراسة مقارنة " المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى 1415هـ - 1995 م .

27- د/ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، من طاليس الى أفلاطون (الجزء الأول) الدار القومية للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، الطبعة الثانية 1965 م .

28- د/ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى : أرسطو والمدارس لمتأخرة ، الجزء الثانى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996 م .

29- د/ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى : الفلسفة الحديثة ، الجزء الرابع دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996 .

30- د/ محمود حمدى زقزوق : دراسات فى الفلسفة الحديثة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1414 هـ / 1993 م .

31- د/ محمود فهمى حجازى : الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ .

32- د/ محمـود فهمـى زيـدان : كنـط وفلسـفته النظريـة ، دار المعـارف الإسكندرية ، 1968 م .

33- د/ مصطفى ناصف : اللغة والتفسير والتواصـل ، عـالم المعرفـة العدد 193 ، المجلس الوطنى للثقافة ، الكويت رجب 1415 هـ / يناير 1995 م .

34- د/ نجيب بلدى : تمهيد لتـاريخ مدرسـة الإسـكندرية وفلسـفتها ، دار المعارف بمصر ، 1962 م .

35- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القـاهرة ، الطبعـة السادسة ، 1979 م .

ثانيا المراجع الأجنبية :

1-Ackermann, Robert , theories of knowlede, Tato Mac Graw - Hill, Bombay - New Delhi , 1965.

2- Aristotle , Metaphysica , trans.into English under the Editorship of William David Ross , Vol. 8, 2nd edition Oxford , 1968 .

3-Beardsley , M.C., Berkeley on abstract Ideas , Mind , vol. 52, 1953 .

4- Berkeley , Georg , Treatise concerning the principles of Human knowledge , 1710.

5- Berkeley , George , the works of George Berkeley , ed. A.A. Luce and T.E. Jessop , london , 1948 .

6- Felber , H., Terminology Manual , General information programme and UNISIST, International center for terminology , (Info term) , Paris , 1984 .

7- fuller , B.A.S., A History of philosophy , New york , July

1949 .

8- Huisman , D., la philosophie en 1500 citation , Ed. F. Nathan , No 67 , Nantes , 1963 .

9- Johnson , R.L. and Sager , J.c., standardization of terminology in model of communication , London , 1980 .

10- Josette Rey , Deboue , lexique semiotique , paris , 1979.

11- Kant, Immanuel , critique of pure Reason , translated by : Norman Kemp Smith , the Macmillan press Ltd., London , 1982 .

12- Locke , John , Essay concerning Human understanding , ed. S.P. Lamprecht , scribners , New york , 1928 .

13- Morris , charles , the pragmatic Movement in the American philosophy , Brazillar , New york , 1970 .

14- O' conner , D.J., John Locke , penguin Books , New York , 1952 .

15- Sager , J.C. et al. , English special languages , Wiesbaden , Brand stetter , 1980 .

16- santayana , George , the Realm of Essence . Book first of " Realms of Being , " Charles Scribners sons , New york , 1942 .

17- Wright , William kelley A History of Modern philosophy, the Macmillam company , New york , September , 1946 .

ثالثا : المعاجم والقواميس العربية :

1- المجمع العلمى الإسلامى ، وزارة الإعلام ، الرياض ، الطبعة الأولـى ،

1412 هـ - 1992 م .

2- مجمع اللغة العربيـة ، المعجم الوجيز ، الهيئـة المصريـة العامـة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1414 هـ - 1993 م .

3- المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو ، 1986 م .

4- مترى الياس ، قاموس الياس للجيب ، القاهرة ، 1977 م .

رابعا : القواميس الأجنبية :

1- Macmillam Dictionary , William D. Halsey , Editorial Director , New york , 1973 .

2- A Dictionary of philosophy , Edited by M. Rosenthal and yedin , progress publishers , Moscow , 1967 .

الفهرست

الإنســان ومشكلــة الحــرية
من المنظورين
الدينى الإسلامى والغربى

دكتوره
حيـاة محـمـد ابراهيـم

١٩٩٨ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإنسان ومشكلة الحرية من المنظورين الاسلامى والغربى(*)

أولا : الإنسان ومشكلة الحرية من المنظور الدينى الإسلامى

مقدمـــــــة :

إن الحديث عن حرية الإنسان حديث ذو شجون ، إذ لم تخل فلسفة من الفلسفات قديما وحديثا الا وتناولت هذه القضية بشكل مباشر أو غير مباشر ، والبحث عن معنى الحرية ومصدرها وعوارضها بحث ملازم للوجود الإنسانى فى ذاته حيث أن الفكر الإنسانى منشغل منذ بدء الخليقة بتساؤلات كانت وما زالت قائمة بغض النظر عن الجنس و الملة واللسان والموطن والزمان :

التساؤلات مطروحة وموضوعات التساؤل أو ما أسميها " الثوابت الفلسفية " كما هى :

الألوهية – النفس – الوجود – العدم – السعادة – الخير – الشر والحرية .. الخ .

من هنا فإن أجيال الإنسانية لا تختلف فى مثل هذه الثوابت الفلسفية ولكن تختلف فى طرق التناول وكـ[illegible]ـة الإجابة عن هذه التساؤلات الضاغطة

(*) أعد هذا البحث الدكتورة حياة محمد ابراهيم .

على الفكر الإنسانى من حيث هو ، والفكر الإنسانى يمثل شريحة من الفكر الانسانى العام حيث تشغله كما تشغل غيره من هذه القضايا الملحة وغيرها ، ولاشك فى أن مناقشة الدين لمفهوم الحرية الانسانية ترتبط أشد الارتباط بفكرتى الجبر والاختيار هل الانسان مخير أم مسير ؟ هل هو حر ومختار وترجع كل أفعاله وتصرفاته الى ارادته أم هو مجبر فلا يكون الفعل باختياره؟

مشكلة الحرية وأبعادها

البعد الدينى

لابد لنا ونحن نناقش هذه المشكلة الخطيرة التى تشغل بال الكثير من الشباب وغيرهم والتى تحتل مكانة ممتازة على مسرح الفكر الانسانى عامة والدينى خاصة من حيث أنها تتصل بمشكلة الألوهية ، أقول لابد من أن نستعرض آراء ومواقف الفرق الكلامية المختلفة فى الإسلام وبخاصة المعتزلة والأشاعرة ، كما أن موقف الإسلام كعقيدة وشريعة من مشكلة الحرية الإنسانية هو فيصل التفرقة وهو فيصل المقال فالقرآن بآياته الجليلةالواضحة استطاع أن يحسن الموقف وأن يحدد علاقة الإنسان بربه .

الجبر والاختيار

تعرض المسلمون لمشكلة الحرية التى تحت اسم الجبر والاختيار ويرجع السبب فى نشأة هذه المشكلة هو وجود تعارض ظاهرى بين الآيات القرآنية فبعضها يثبت الفعل الى الانسان مثل :" من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " ، " وسارعوا الى مغفرة من ربكم " وبعض الآيات تثبت الفعل الى الله مثل " الله خالق كل شئ " و " إن الذين كفروا سواء عليهم " أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون " ، " من يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا " ، " والله خلقكم وما تعملون " وهناك آيات تفيد بأن الثواب والعقاب سيكون تبعا

لفعل الإنسان مثل " من يعمل سوءا يجز به " .

وقد عمد مفكروا الاسلام الى تأويل الآيات بما يتفق مع روح الاسلام والعدل الالهى واختلفوا فى التأويل فظهرت ثلاثة اتجاهات :

أ- الجبريـــــة :

يرون أن الانسان مجبر على أفعاله لأن الله قدر عليه أعمالا لابد أن تصدر منه أو الله يخلق الأفعال فى الإنسان كما يخلقها فى الجماد وحينما تنسب الأفعال الى الإنسان فعلى سبيل المجاز ويعتبر أهل السلف ممثلين لهم .

ب - القدريـــــة :

يرون أن الإنسان له قدرة على أفعاله وأنه حر فى إختيار الأفعال الإرادية ويمثل هذا الإتجاه المعتزلة .

ج- وهناك رأى ثالث وقف موقفا وسطا بين الجبر والإختيار ويمثلهم أبو الحسن الأشعرى ، وابن رشد الأندلسى كممثل للفلسفة الاسلامية والإمام محمد عبده كممثل للفكر العربى الحديث .

١ - أهل السلف (الجبرية - الانسان مجبر)

سيطرت فكرة الألوهية على الصحابة والمسلمين فى صدر الاسلام فرأوا أن كل مايحدث فى العالم من فعل الله وبتقدير منه بشرط أن يتخذ الانسان لكل شئ عدته وأسبابه ولم يمنعهم الاستسلام لله من العمل والكفاح والجهاد حتى فتحوا بلاد الفرس والروم عملا بقوله تعالى " وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل " ، ولكن هذا الموقف منهم خطأ فيما بعد فأصبح جبرا أى أن الانسان مجبر على أفعاله وليست لديه الحرية فى اختيار الأفعال.

واذا استعرضنا الكثير من أعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم

وصحابته لوجدنا أن موقف الاستسلام لله لم يكن متعارضا مع الأخذ بأسباب الحرية والجهاد بدليل :

أ – تقبل الرسول للنقد عندما احتج أحد الأعراب على قلة نصيبه من الغنائم.

ب – موافقة الرسول على رأى مبعوثه فى اليمن " معاذ بن جبل " بضرورة الاجتهاد فى الأمور التى لاحكم لها فى القرآن والسنة .

ج – ايمان كل من الخليفة عمر بن الخطاب وقائد جيوشه (أبو عبيدة) بالقدر ومع ذلك فقد كان الخليفة لايذوق النوم الا قليلا حتى يدبر أمر الأمة الاسلامية وكذلك الأمر بالنسبة لأبى عبيدة حتى يدبر أمر جيوشه .

وقد ترتب على ايمان المسلمين فى الصدر الأول للاسلام واستسلامهم لله وعملهم بما يتفق مع أوامر الدين أن انتصروا على الفرس وفتحوا الشام ومصر .

وحينما ظهرت بوادر الفتنة بعد مقتل عثمان بن عفان واستقر الأمر لمعاوية أراد أن يثبت فى أذهان الناس أن توليه لأمورهم كانت بقضاء الله وقدره فشجع مذهب الجبر لتبرير كل المظالم التى ارتكبها الأمويون .

ويرى الجبريون وعلى رأسهم جهم بن صفوان : أن الانسان مجبر على أفعاله ولا ارادة له ولا قدره على خلق أفعاله فهو كالريشة فى مهب الريح ، وينكرون الرأى القائل بأن أفعال الانسان مخلوقة له وحده لأن ذلك معناه أن الارادة الالهية لم تشمل كل شئ فى العالم وهذا ما يتعارض مع النصوص الالهية كما يرفضون الرأى القائل أن الله يشترك مع الانسان فى خلق الأفعال لأن معنى ذلك أن تتعاون أرادتان أو قوتان على العقل وليس من المعقول أن تشترك ارادتان فى خلق الشئ أو الفعل وعلى ذلك لابد أن تكون جميع الأفعال الانسانية مخلوقة لله .

٢ – المعتزلة (الانسان حر)

وقفت المعتزلة ((وهم جماعة من المتكلمين استخدموا العقل للدفاع عن العقيدة الاسلامية وسموا بالمعتزلة لأن رئيسهم واصل بن عطاء اختلف مع استاذه حسن البصرى فى الحكم على دين الخوارج فقال الحسن جملته المشهورة (لقد اعتزلنا واصل ومن هنا أطلق على واصل وأتباعه المعتزلة)) موقفا مخالفا للجبريةحيث ترى أن للانسان القدرة على أفعاله الاختيارية اذ يستطيع القيام بها أو تركها فاذا فعلها كانت مخلوقة له وليست مخلوقة لله ، ويصبح مسئولا عنها ويتحمل الثواب أو العقاب ، أى أن العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت الايجاب ، فالانسان حر ومختار فى ميدان أفعاله المقدورة له فالخير أو الشر من فعل الانسان وصادر عن ارادته الحرة المطلقة ، ولذلك فهو مسئولا امام الله مسئولية كاملة يستحق الجزاء ثوابا أو عقابا .

وقد أقام جمهور المعتزلة من أمثال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبى الهزيل العلاف والنظام مذهبهم هذا على أصل هام من أصولهم الخمسة وهو العدل فالله أيضا صادق وعده ووعيده ولايمكن أن يظلم أحدا ولهذا نرى المعتزلة قد قاموا بمحاربة الفساد والانحلال الذى انتشر فى عهد الأمويين على أساس مقالة الجبر والتى روج لها خلفاء بنى أمية حين شعروا بأنهم أتوا الى الحكم على كره من المسلمين وأنهم اغتصبوا الخلافة والامامة من أهل البيت حينئذ نادى المعتزلة بتطبيق المبدأ أو الأصل الخامس تطبيقا عمليا وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مستندين على الحديث النبوى الشريف : " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الايمان . ويذكر صاحب المنية أن مذهب الجبر قد حدث فى دولة معاوية وملوك بنى مروان وأنه مستند الى من لاترضى طريقته (١) ويذكر أن فريقا من الناس قد اشتكوا الى عبدالله بن عمر : ياأبا عبدالرحمن إن أقواما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٧ .

ويقولون كان فى علم الله فلم نجد بدا فغضب ابن عمر قائلا : سبحان الله العظيم فقد كان فى علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها [١].

اذن القول بالقدر أو اثبات حرية الانسان ظهر كرد فعل لاتجاه غير أخلاقى قوم يأثمون ويرتكبون الكبائر ثم يحملون على الله ذنوبهم فاقتضى الموقف الأخلاقى الدفاع عن شرعية التكاليف واثبات مسئولية الانسان بنفى الجبر الذى يسلب الاختيار ، ومن ثم فان القول بحرية ارادة الانسان تقتضيها الضرورة الأخلاقية أو بعبارة أخرى ان فكرة القدر أو حرية ارادة الانسان قد نشأت عن أصل أخلاقى كرد فعل للذين ينسبون الى الله أوزارهم [٢] " سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ... كذلك كذب الذين من قبلهم ... قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون " [٣] .

لقد ذهب المعتزلة الى تقرير حرية الانسان فى أصل العدل لضرورة يقتضيها التكليف وتحتمها الواجبات الأخلاقية والشرعية ولكنهم اذ ينتقلون الى اثبات ارادة للانسان لايفوتهم أن يستندوا الى أساسين :

(١) أن قدرة البارى وارادته تباين تمام التباين قدرة الانسان وارادته فلا يوصف البارى بالقدرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه فالحركات التى يقدر عليها البارى ليست من جنس الحركات التى أقدر عليها غيره من العباد [٤] وذلك يعنى أن قدرة الله مجالها مطلق الوجود ومن ثم فهى من موضوعات الميتافيزيقا أما قدرة الانسان فمتعلقة بما افترض عليه من عمل وذلك موضوع الأخلاق .

(٢) ان الله هو الذىأقدر عباده على مايقدرون عليه من أفعال وأن أفعالهم

---

(١) د. احمد صبحى : الفلسفة الأخلاقية – ص ١٥٦ .

(٢) د. احمد صبحى - الفلسفة الأخلاقية - مرجع سابق ص ١٥٧ .

(٣) سورة الأنعام آية ١٤٨ .

(٤) ابو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين سنة ١٩٥٠ ، ج ١ ، ص ٢٥١

محصورة فى السكنات والحركات والاعتمادات والنظر والعلم فالله العادل الحكيم منح الناس القدرة على الفعل فهو انكار للضرورة ببدائة العقول اذ العلة تستتبع المعلول [1] وذلك يعنى أن قدرة الانسان ليست مستقلة من حيث أن الله هو الذى أقدرهم عليها وذلك لضرورة يحتمها التكليف ويقتضيها الواجب . فاثبات قدرة للانسان لا من حيث هو موجود وانما من حيث هو مكلف والدفاع عن حرية الانسان دفاع عن شرعية التكاليف ونفى عبث الثواب والعقاب ، وتقرير كون الانسان فاعلا للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية [2].

الأدلة على حرية الانسان :

(١) الدليل النفسى :

شعورنا بالتفرقة بين نوعين من الأفعال . أفعال اضطرارية مثل حركة المرتعش والساقط من المنارة وأفعال اختيارية يريدها الفرد مثل صعوده الى المنارة وحركة يده .

(٢) الدليل الدينى :

لو سلمنا بأن جميع الأفعال التى يقوم بها الفرد ليست من خلقه لبطل التكليف والثواب والعقاب أى لم يكن هناك معنى لأن يأمرنا الله بأفعال وينهانا عن أخرى طالما أنه ليس لدينا القدرة على تنفيذ الأوامر وتجنب النواهى ولم يكن هناك محل للثواب أو العقاب لأن جميع أفعالنا ليست من خلقنا .

(٣) الرد على الجبريـــة :

اذا كان الله خالق أفعال الناس جميعا سواء التى تخضع لثوابه أو لعقابه

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل – ج ١ ص ٦٢ . تحقيق محمد فتحالله مطبعة الأزهر القاهرة ١٩٥١.

(٢) د. احمد صبحى : المذاهب الأخلاقية – مرجع سابق ص ١٦١ .

لكان معنى ذلك أن الله لايرضى عن أفعاله التى تخضع للعقاب وهذا مالايقبله العقل .

(٤) الأدلة النقليــة :

وقد رجعوا الى الآيات القرآنية فوجدوا فيها نصوصا كثيرة تؤيدهم ، لقد طالب الله الانسان بالعمل وأمره بأفعال ونهاه عن أفعال أخرى فاذا أطاع الفرد الله نال الثواب واذا خالفه تعرض للعقاب فكيف يكون الانسان مجبرا على أفعاله ؟

واذا لم يكن للانسان القدرة على أفعاله لما استحق الثواب أو العقاب ولكان من حق الفرد الاعتراض على العقاب ومن هذه الآيات " من يعمل مثقال ذرة خيرا يرى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره " [١] و " فسيرى الله عملكم ورسوله [٢] .

(٥) تأويل الآيــــات :

أما الآيات التى تخالف حرية الارادة الانسانية فتأولوها أى فسروها بما يتفق مع وجهة نظرهم فمثلا الآية : " ختم الله على قلوبهم " فسروا الختم بأنه على سبيل الاستعارة أو التمثيل أو اذا كان الحق لاينفذ الى قلوبهم فان حالتهم تشبه حالة من ختم على قلبه فلا ينتفع قلبه فيما كلف به .

مما سبق أين يقف المعتزلة بين القائلين بالحرية ؟

الى رأى مماثل لرأى الوجوديين الذين يعلقون الوجود الانسانى كله على حريته أم الى أى رأى مشابه لموقف كانط الذى يسلم بالحتمية فى مجال التجربة ثم يصادر على الحرية فى الأخلاق ؟ [٣]

ان رأى المعتزلة فى القدرة أو الارادة الالهيــة فى أصل التوحيد الذى

---

(١) الزلزلة : ٩٩ .

(٢) التوبة : ٩ .

(٣) د. احمد صبحى – مرجع سابق ص ١٦٠ .

يتعلق بالالهيات وهى صميم الاعتقاد لايحد من ارادة الله ولا يثبت لقدرته عجزا بحال ولكنهم اذ ينتقلون الى اثبات ارادة للانسان لايفوتهم أن يستندوا الى الأساسين السابقين اللذين فيهما تأكيد على المشيئة الالهية فى أصل التوحيد والى تقرير حرية الانسان فى أصل العدل بضرورة يقتضيها التكليف وتحتمها الواجبات الأخلاقية والشرعية ويقدم لنا المسعودى فى مروج الذهب المذهب فى صورة أوسع فيقول :

" وأما القول بالعدل وهو الأصل الثانى فهو أن الله لايحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد بل يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه الا عما كره وأنه ولى كل حسنة أمر بها برئ من كل سيئة نهى عنها لم يكلفهم مالايطيقونه ولا أراد منهم مالايقدرون عليه وأن احدا لايقدر على قبض أو بسط الا مقدرة الله التى أعطاها اياها ، وهو المالك لها دونهم يفنيها اذا شاء ويبقيها اذا شاء ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ولمنعهم اضطراريا عن معصيته ولكان على ذلك قادرا ، على أنه لايفعل الا اذا كان فى ذلك رفع للمحنة وازالة للبلوى [١]

يتبين لنا فكرة المعتزلة فى هذا النص الرائع للمسعودى :

وهو اقتضاء العدل الالهى للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة أن يخلو لك الله من الشرور والآفات .

يقول المسعودى فى النص السابق (ان الله لايحب الفساد) ولكن هذه الشرور والآفات موجودة والفساد موجود اذن كيف نفسر حدوثها مادام الله نفسه لم يوجدها ؟

يذهب المعتزلة الى أن الله لم يخلق أفعال العباد ، ان الله قادر خالق لأفعاله خيرها وشرهامستحق على ما يفعله ثوابا أو عقابا فى الدار الآخرة ، والرب تعالى منزه عن أن يضاف اليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالما كما لو خلق العدل كان عادلا " .

---

(١) المسعودى - مروج الدهب ج ٣ ص ١٥٣ .

ان الحكيم لايفعل الا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد (١).

فالله أوجد فقط القدرة فى الانسان وهى الطاقة التى تنتج الأفعال الانسانية أو مايسمى بالاستطاعة ، والاستطاعة قدر بها على الفعل سابقة عليه اذن فالاستطاعة أو القدرة الانسانية هى التى تعمل وهى قدرة عامة . أما القدرة الالهية فهى قدرة خاصة لاتؤثر فى القبح والشرور لأن صدور هذه عنه إما سنة ان كان عالما بها واما جهل ان لم يكن عالما بها وكلا الاثنين على الله محال .

ان عمل الانسان فى نفسه فهو حركة أو سكون طاعة أو عصيان وكل هذه الاعتبارات تعرض للعقل الانسانى والله منزه عن هذه الاعتبارات .

ويعلق الاستاذ الدكتور النشار قائلا :

(ان نظرة المعتزلة فيها سمو بالارادة الانسانية فوق كل اعتبار وأنهم قد سوا الانسان ووضعوه فى أسمى المراتب : انه القادر المختار يفعل الخير والشر والحق والباطل) .

ولكن هل هذا هو الحق الذى يعرفه الانسان بتجربته الخاصة ؟

هل يسير الانسان فى الطريق الوجودى حرا مختارا ؟

هل أتى الانسان الى هذه الدنيا مختارا وهل يذهب منها مختارا ؟

فى البدء أتى الانسان الى هذه الدنيا جبرا وفى النهاية ذهب جبرا وهو يدعى الحرية فيما بين البدء والنهاية !!!

انه معلول لعلة – تبعا للتصور الميتافيزيقى ولاينكر المعتزلة هذا ومن هنا نمضى قدما : هو مقدور لقادر ومراد لمريد ... الخ .

ان حياة الكائن الحى تتم نحو غاية معينة وهذه الغاية تتحقق مهما أقيمت

---

(١) الشهرستانى – الملل والنحل ج ١ ص ٩ .

عقبات دونها وكذلك أفعاله وقد وقف أهل السنة موقف الانكار المطلق لهذا[١]

كما يتساءل أستاذنا الدكتور احمد صبحى :

لماذا تبقى الارادة الانسانية حرة فى مذهب تسوده فكرة الحتمية من كل جانب ؟

لاتعليل لذلك الا لامكان قيام الأخلاق ، فالحرية يجب أن تفترض كمبدأ لامكان أداء الواجبات وقيام الوعد والوعيد ، واذا افترضت على الانسان التكاليف فإن الحرية صفة عمل على الارادة لامكان أداء التكاليف على النحو الذى وجبت عليه .

ولموقف المعتزلة نظير فى الفلسفة الحديثة فلدى كانط نحن لسنا أحرارا فى مجال التجربة حيث خضوع حواسنا تماما للعالم الخارجى وتبعية علمنا لموضوعاته ولكن فى مجال الأشياء فى ذاتها فنحن أحرار ولابد من استقلال الارادة لما يلزم عن ذلك من امكان قيام الأخلاق [٢] .

وعلى نفس النمط يسبقه المعتزلة برأيهم : لسنا أحرارا فيما لاتعلق للتكليف به كبدء وجودنا أو نهايتنا أو صلة حواسنا بالمدركات ومانجده من طعوم وروائح ومسموعات بل كل مافى العالم من موجودات بفعل خلقه الله للأشياء وما طبعها عليه ولكن فيما يتعلق بالتكليف فهذا يقتضى التسليم بارادة حرة هى بدورها مقدورة لله .

واذا كان لاتناقض بين حتمية الشئ فى ظاهره وحرية الشئ فى ذاته لدى كانط كذلك لاتعارض بين القدرة المطلقة لله وبين ما يقتضيه التكليف من التسليم بارادة للانسان [٣] .

---

(١) د. على سامى النشار - نشأة الفكر الفلسفى - ج ١ ص ٦١١ .

(٢،٣) د. احمد صبحى - مرجع سابق ص ١٦٣.

٣ - موقف الإباضية من المعتزلة

يأخذ القلهاتى على المعتزلة والقدرية مايلى :

نفى صدور الشر عن الله .

يحكى القلهاتى عن المعتزلة قولهم :

" ان العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، وأن الرب سبحانه وتعالى منزه عن أن يضاف اليه شر وظلم فان الحكيم لايخلق الا الخير ولايخلق الشر وزعموا أن من أثبت القدر فهو مشرك " (١) .

ويبين القلهاتى أنهم أرادوا بذلك أن يصفوا الله فى " فعله " بالتنزيه فوصفوه بالعجز ، فان من كان فى ملكه مالايريد كان عاجزا أو مكرها أو مغلوبا أو ساهيا أو ناسيا وهذه الأشياء من الله منفية .

ومن اعتقادهم وقولهم :

ان الله لم يخلق أفعال العباد ولم يقدرها ولم يديرها ولم يخلق الكفر قبيحا ولا الايمان حسنا ولا خلق تسبيح الملائكة المقربين ولا خلق طاعات المسلمين أجمعين ولا شيئا من أفعال المؤمنين والكافرين ولا خلق شيئا من أفعال غير الأدميين والحيوانات والطير والبهائم .

وقال الأباضية :

ان الله خلق الايمان حسنا وخلق الكفر قبيحا وخلق ماسوى ذلك من أفعال الملائكة والآدميين من المطيعين والعاصين والمؤمنين والكافرين وخلق أفعال الحيوان أفعالا ممن كانت منه ، وقدر ذلك كله على ماكان علمه فى جميع أموره من أوقاته وأقداره وحسنه وقبيحه حتى منام العباد ونعاسهم فقد أخبر الله أنهما من خلقه قال تعالى :

---

(١) د. عبدالفتاح فؤاد . الأصول الايمانية لدى الفرق الاسلامية ١٩٩٠ ص ٣٧٤.

" اذ يغشيكم النعاس أمنة منه " [1].

والنعاس من أفعال العباد وهو سبحانه يخبر أنه غشاهم اياه ولولا أنه غشاهم اياه مانعسوا ولا قدروا على ذلك فان أنكر المعتزلة أن الله خلق أفعال العباد والحيوان فقد زعموا أن مع الله خالقا غيره ، وزعموا أن الله أراد من العباد محلهم الايمان ولم يخلق الكفر ولم يرده [2].

وقال الأباضية :

ان الأشياء لاتكون الا بارادة الله ومشيئته فيها وكل كائن فقد شاء الله أن يكون على ماهو عليه ان كان خيرا ممن كان منه فقد أراد أن يكون خيرا ممن كان منه وان كان شرا فقد أراد أن يكون شرا قبيحا ممن كان منه ، اذ لايكون الا ماأراد الله فهو المريد لجميع الأشياء وقد اراد وشاء أن يكون الكفر من ملكه .

أما أهل السنة الأشاعرة فقد ذهبوا الى أنه لاخالق للأفعال الا الله وأنه قدر كل شئ قبل وقوعه وهذه القدرة أو الارادة الالهية يقترن بها فعل الانسان وهنا يقدم لنا مذهب الكسب أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد (نظرية الكسب) وذلك أن أبو الحسن الأشعرى قد أراد عند دراسته لمشكلة الجبر والاختيار أن يقف موقفا وسطا بين الجبرية والمعتزلة فخرج بهذه النظرية . ويقصد بالكسب أن قدرة العبد غير مستغلة ، فعندما يريد الانسان أن يقوم بعمل ما فان الله يخلق له فى هذه اللحظة القدرة على القيام بهذا العمل واقتران قدرة الله بارادة العبد وهو مايطلق عليه الكسب وعلى ذلك كان لابد من تدخل الهى فى كل عمل يقوم به الانسان .

وقد فسر أحد أتباع الحسن الأشعرى الكسب بأنه الاقتران بين قدرة العبد وإرادته (أى المسبوقة بإرادته) لابقدرة العبد وإرادته .

---

(١) الأنفال ١١.

(٢) د. عبدالفتاح فؤاد – مرجع سابق ص ٣٧١.

(٣) د. احمد أمين – ضحى الاسلام ، الجزء الثالث ص ٥٧ الطبعة السادسة.

فاذا أراد الانسان فعلا وعزم عليه خلق الله عنده القدرة على الفعل والعمل وبذلك يكون للانسان الشعور بالرغبة أو الكسب والفعل لله ، وعلى ذلك كانت الأفعال مخلوقة لله والانسان له الكسب (١).

ولما كان الكسب هو الشعور بالرغبة من خلق الانسان كان موضع الثواب والعقاب لأن الانسان هو الذى أراد الخير والشر أما الأفعال التى يخلقها الله بدون أن يريدها الانسان فلا تخضع للثواب والعقاب ، وهو كما نرى لايقدم فى الموضوع ولا يؤخر فهو مشكل جديد فى التعبير عن الجبر فهو يرى أن القدرة الحادثة لاتؤثر فى المقدور ولم ينكر أن هذا الذى سماه كسبا من خلق الله فلم هذا الدوران والنتيجة القول بالجبر ؟!!

فنحن فى الواقع بين فرقتين لاغير :

فرقة الجبر وفرقة الاختيار وقد اختلف العلماء ولايزالون مختلفين فى حرية الارادة فمنهم من يقول انها مجبورة ومنهم من يقول انها مختارة ومنهم من يحكم بأنها دائرة بين الجبر والاختيار .

وأنا أرجح الرأى الأخير أن هناك مؤثرات تحمل الارادة على الاتجاه الى جهة معينة كالوراثة والصحة والبيئة والظروف الخاصة والارادة فيما عدا ذلك حرة مختارة .

ويقرر الغزالى ((أن فعل العبد وان كان كسبا له لايخرج عن كونه مرادا لله سبحانه فلا يجدى فى الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر الا بقضاء الله وقدرته ، وبارادته ومشيئته ، ومنه الشر والخير والنفع والضر والاسلام والكفر والعرف والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد ، والطاعة والعصيان والشرك والايمان (٢).

---

(١) د. احمد أمين – ضحى الاسلام ، الجزء الثالث ص ٥٧ الطبعة السادسة.

(٢) الغزالى : إحياء ، ص ١٢٠ ج ١ .

وخلاصة رأى الغزالى أن المرء حر فى الاقبال على مايشاء من الأعمال ، وان كان فى اقباله انما ينفذ ارادة الله ولكنه ليس صادق النية فى كل حين وانما تصدق النية بالترغيب فى الجنة والتخويف من النار .

جدول مقارنة بين آراء كل من أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة

أهل السنة	المعتزلة	الأشاعرة
(١) الانسان مسير وليس بمخير فهو مجبر على ما يفعل وأفعال الناس جميعا حادثة بقدرة الله تعالى ومخلوقة من الله . (٢) الله مريد لجميع ماكان غير مريد لما لم يكن ، فهو مريد لكفر الكافرين ، وعصيان العاصين ، وحجتهم أن كل مافى الكون من خير أو شر محتاج الى ارادة تريد حصوله فكل حادث مراد أى (مخلوق) والشر والكفر والمعاصى حوادث موجودة مرادة من قبل الله والله لايفعل الخيرمجبرا وقدرته ليست محدودة، حر فى أفعاله ان شاء فعل وان شاء	(١) الانسان مخير وأعمال العباد من عملهم ونتيجة اختيارهم فى مقدروهم أن يفعلوها أو يتركوها من غير دخل وارادة الله وقدرته . (٢) لو لم يكن الله خالق أفعاله أى لم تكن ارادته حرة لبطل التكليف ولما صح عقلا أن يقال له افعل أو لاتفعل . (٣) لو كان الانسان مجبرا لما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب ولما كان هناك ضرورة للأنبياء .	(١) قرر أبو الحسن الأشعرى بأن للعبد قدرة واختيارا خاصا ولكنه قيد هذه القدرة التى للعبد فقال بأنها خاضعة لارادة الله وأنها من خلقه أى أن حدوث الأشياء من عمل الله ولكن طريقة حدوثها من عمل الانسان . وقد ميز الأشاعرة بين الأفعال الاضطرارية كالرعدة والرعشة والأفعال الارادية التى تتوقف على اختيارنا وارادتنا لكنهم اضافوا الى ذلك أن القدرة فى خلق

والأفعال كلها تصدر عن الله بقولهم ان الله قدر كل شئ قبل وقوعه والانسان مسئول عن أفعاله سواء تمت بفعله الخاص أو بفعل النهى اكتسبه هو .	(٤) الله عادل خير ولذلك لايصدر عنه الشر بل الخير ، عدل الله يستلزم حرية الانسان فلا يعقل أن يخلق الله فعلا ويحاسب عليه الانسان (٥) اذا كان الله خالق أفعال أو أعمال الناس فلماذا يغضب أحيانا مما خلق ؟!	الفعل تكون لله وحده وأن القدرة فى الانسان عاجزة الى أن يشاء الله . (٢) الله خلق الخير كأمر ايجابى وخلق الشر كأمر سلبى فلا خير بدون شر ولا شر بدون خير والفعل من اختيارنا ولكن القدرة على خلق هذا الفعل تكون لله وحده.

٤ - مذاهب الحرية عند الصوفية
والفلاسفة والمصلحين

تعددت آراء المفكرين الاسلاميين بخصوص مشكلة الحرية رغم أنها كلها انبعثت من مصدر اسلامى دينى واحد الا أنها اختلفت فى تفسير حرية الارادة وفقا لاختلاف ظروف العصر .

الحرية من وجهة نظر الصوفية

لقد تحدث الصوفية عن الحرية بمفهوم خاص يختلف تماما عن مفهومها عند المتكلمين والفلاسفة الذين نظروا الى المشكلة من حيث مدى حرية العبد فى خلق أفعاله ، وعلاقة الارادة الالهية بارادة العبد فى خلق هذه الأفعال .

أما الصوفية فقد نظروا الى مشكلة الحرية من زاوية أخرى جديدة تتمثل فى مبدأين أساسيين هما :

الحرية وهى التحرر من عبودية غير الله .

ثم الخضوع لعبودية الله تعالى وشرح ذلك كما يلى :

الحرية عند بعض أئمة الصوفية تعبر عن منتهى غاية السالكين الى الله ونهاية التحقق بالعبودية فيصل السالك الى أعلى مقام حيث هو عبد صادق لله مخلص فى طاعته متوكل عليه بكليته صابر بقضائه راض بما يرزقه الله تعالى .

فالحرية بالمعنى الصوفى اذن عكس العبودية لأن العبودية فى رأيهم عبودية الشهوة والنفس والشيطان جميعا .

فالأهواء عبودية للانسان لأنها تسيره كما تريد دون أن يسيطر عليها فتتلف نفسه ويضيع فى دنياه آخرته .

فاذا كان الانسان عبدا لله كان حرا على الحقيقة فلا يؤثر فيه الا الحق ولا يبصره الا الله تعالى ويقول بشر الحافى - رضى الله عنه - " أن الله

خلقك حرا فكن كما خلقك ولا ترائى أهلك فى الحضر ولا رفقتك فى السفر ، اعمل لله ودع الناس عنك " ويقول الجنيد – رضى الله عنه – أخر مقام العارف " الحرية " [(١)] والأحرار هم أصحاب الولايات ويسمون ايضا الرجال ، ورجال الليل ، وأهل الحق ، وأهل الحقيقة وأهل الصدق وأهل الاخلاص الأكبر ، لقد أثبت كانط موضوعات فى مجال العمل أنكر امكان البرهان عليها فى مجال النظر ولكن التناقض فى التصوف على مستوى واحد حيث التوكل وحيث الجهاد فالغزالى فى أزمته الروحية وفى تحوله الى التصوف قد أعرض عن الحياة والمال والأهل والولد والأحباء وقطع تعلقه بالصيت والافتخار يثبت حريته من كل ماسوى الله ، والصوفى اذ يتحرر من النفس والعالم فانه يجتاز مرحلة الانفصال الى اتصال بالله فهو من كل مادونه حر لأنه لله وحده عبد هو حر عن كل ماسوى الله وعبد فى الحقيقة لله .

والمرحلتان تتمان دون فاصل زمنى ففى الحرية تمام العبودية من حيث اذا أفنى مراداته وقام بمرادات سيده فالعبودية شهود الربوبية ومن أراد الحرية فليصل العبودية [(٢)].

المفهوم الخاص بالحرية عند الصوفية :

انطلاقا من تلك الخصائص الأخلاقية السابقة تحدث الصوفية عن الحرية بمفهوم خاص يختلف تماما عن مفهومها عند المتكلمين والفلاسفة الذين نظروا الى المشكلة من حيث مدى حرية العبد فى خلق هذه الأفعال .

أما الصوفية فقد نظروا الى مشكلة الحرية من زاوية أخرى جديدة تتمثل فى مبدأين أساسيين هما :

الحرية وهى التحرر من عبودية غير الله ثم هى الخضوع لعبودية الله تعالى وشرح ذلك فيما يلى :

ليست الحرية فى التصوف فى الاختيار الحر دون اكتراث بين فعلين

---

(١) السراج الكوسى – اللمع ، ص ٣٧٢ ن ص ٣٨٩ .

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٥٨ .

ولكنها تعنى تحرر النفس من الهوى ومن التعلق بالدنيا ولذاتها ان معنى الحرية لاينفصل عن معنى العبودية فالانسان عبد من هو فى رقه وأسره فان كنت فى أسر نفسك فأنت عبد نفسك وان كنت فى أسر دنياك فأنت عبد دنياك وفى الحالتين أنت لست حرا (١) .

فمفهوم الحرية ألا يكون الانسان تحت رق المخلوقات ولايجرى عليه سلطان المكونات وعلامة ذلك سقوط التميز أو المفاضلة بين الأشياء حتى تتساوى عنده أخطار الأعراض (٢) .

ليست الحرية اذن فى موقف عدم الاكتراث أو اللامبالاة فى الاختيار ولكنه عدمالاكتراثازاء علائق الدنيا وأحوالها فيستوى لدى المريد كل شئ من شدة أو رخاء ومنع أو عطاء ومن فقر أو يسر وهو اذ يتجرد من التعلق بشئ من أحوال الدنيا فان ذلك ينعكس على نفسه فلا يفرح بموجود ولا يأسف على مفقود ويكون فى القلة كما يكون فى النعمة بل قد تكون القلة عنده أعظم من النعمة اذ يفرح بتحرره من علائق الدنيا كما يفرح أن لن يسأل فى الآخرة عن النعيم (٣)

فالحرية فى التصوف حالة استقرار تام بين وجود اللذات وبين فقدها ، فاذا عزف الانسان عن الشهوات وأعرض عن كل متع الدنيا فتلك هى الحرية فلا يفزع الانسان من جوع أو عرى أو فقر أو ذل فان استوفى العبد ذلك كله فقد ذاق طعم الحرية واستراح من رق العبودية للأغيار لأن من استولت عليه النفس صار أسير الشهوات محصورا فى سجن الهوى وإن ادعى الانسان الحرية وفى قلبه مراد باق من التعلق بأسباب الحياة فهو كاذب فى دعواه ولكى يكون العبد حرا فقد وجب ألا يكون تحت رق شئ من المخلوقات لا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة ، إن قوما عبدوا الله هيبة فتلك عبادة العبيد وآخرين عبدوه رغبة فتلك عبادة التجار وقوما

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ٩٨ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ٩٨ .

(٣) السلمى : طبقات الصوفية ص ٦٥ .

عبدوا الله شكرا فتلك عبادة الأحرار [1].

ومفهوم الحرية لدى الصوفية قد غير مفاهيم ألفاظ أخرى كالفقر والعز والذل والارادة والعبودية فليس الفقير الصوفي من لايملك شيئا ولكن من لايملكه شئ وليست العزة فيما يمتلكه الانسان من ثروة وجاه وانما فيمن ملك النفس كما أن الذل فيمن ملكته نفسه كما يسمون العارفون بالله [2].

وتدور جميع أفكار ابن عطاء الله – من متأخرى الصوفية – فى التصوف حول اسقاط التدبير ويستدل عليها بأدلة ثلاثة :

أولا – لاوجود للارادة الانسانية الى جانب ارادة الله ، يقول ناطقا بلسان الله : أيها العبد أنا المتفرد بالخلق والتصوير وأنا المنفرد بالحكم والتدبير لم تشاركنى فى خلقى وتصويرى فلا تشاركنى فى حكمى وتدبيرى أيها العبد كما سلمت لتدبير أرضى وسمائى وانفرادى بهما سلم وجودك لى فانك لى ولا تدبير معى فانك معى .

ثانيا – ان الله قد سبق تدبير أمر الانسان منذ الأزل ومن ثم فقد جل حكم الأزل أن يضاف الى العلل وكيف يستطيع الانسان أن ينفذ من أمر نفسه شيئا وسوابق الهمم لاتخرق أسوار القدر .

ثالثا – الاعتقاد بأن الانسان مدير أفعاله تطاول على الله ومكابرة ذلك أنه من لوازم العبودية اسقاط التدبير مع الله بل أول الطريق الصوفى التطهير من وجود التدبير ومنازعة المقادير [3].

والتوكل وهو من أهم المقامات لدى الصوفية وهو المظهر العملى لفكرة الجبر فلا يسلك المريد طريق التصوف حتى يسقط ارادته ، ويتجرد عن التدبير راضيا بأحكام المقادير فلا يكون لديه تمييز بين خير أو شر أو بين

---

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٢ ص ٥٣ .

(٢) د. حسن الشرقاوى – ألفاظ الصوفية سنة ١٩٨٣ ، ص ١٤٠ .

(٣) د. احمد صبحى – المرجع السابق ص ٢٢٩ .

منحة أو محنة أنه مقهور بتصريف الربوبية بعد أن ألقى بنفسه فى العبودية وذلك لايتم الا بعد سفر طويل يقطعه الصوفى قبل فوزه بما يرجو وذلك عن طريق التوبة والورع والزهد والصبر والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا وهذه الوسائل متعددة وقد تكون متداخلة وأهم من ذلك كله أن كل وسيلة لاتحمل مستوى واحدا بمعنى أن الزهد مثلا لايعنى ترك الملذات أو الصوم أو التقشف وتناول الخشن من الطعام والثياب بل يمتد الزهد وترقى مثله حتى تشمل أشياء أخرى لم يكن لفظ الزهد مستعدا لأن يشملها ويبدأ الزهد بالاقلاع عن المتع الحسية من مأكل ومشرب وكما يقول الجنيد : ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ولكن بالجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات (١).

وهناك جانبين لحياة الزهد والتنسك الجانب السلبى والجانب الايجابى أما فى الجانب الأول فيراعى فيه التخلص من بعض الأشياء الذميمة التى تتطلب جهادا فى تحرير الانسان منها وأما الجانب الآخر فيراعى فيه اكتساب صفات جيدة .

فى الأول : يراعى فيه التخلص من بعض الأشياء الذميمة التى تتطلب جهادا وحرب ومجاهدة تنتهى باقتلاع أثر شئ مذموم .

فى الثانى : ابتلاء وحياة ذات مظهر كمالى يليق بالحياةالروحية ويلاحظ فى الجانب الأول مثلا يذكر جميع المنهى عنه شرعا من الكذب والذنب والاغترار بالنفس أو بالمال ... الخ لأنه لايعقل أن يبنى المكارم مع وجود أسس الرذائل ويمكن وصف الجانبالسلبى بأنه قتل منظم وتدريجى لكل الظواهر التى أساسها انحراف النفس الانسانية بتمسكها المفرط بأنانيتها وضيق نظرها وتعصبها ، وبعد هذه المجاهدات البدنية والرياضات النفسية السابقة وما يصاحبها من ترق أخلاقى كلها تؤدى الى فناء الصوفى فى الحقيقة المطلقة ويقصد بالفناء هنا عدم شعور الصوفى بذاته الخاصة وانما يحس بفناء ارادته الفردية فى ارادة أخرى مطلقة ، وهنا يدرك الصوفى

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ٣١ .

المعرفة الحقيقية من مصدرها العلوى بواسطة الذوق القلبــي أو الحـدس المباشر الذى يشبه الومضة السريعة والتي تؤدى عند الصوفية الـى حالـة (الكشف) عن كثير من الحقائق التي يعجز العقل الاستدلالى على الوصـول اليها [1] .

وهنا وعندما يقهر الصوفى شهوات البدن ويتحرر من أسر الاحتياجـات المادية يتوصل الـى الحقيقة الكشفية المطلقـة يشـعر حينئذ بالراحـة النفسـية العميقة وتتحقق عنده الطمأنينة الداخلية ولا يجزع لأى أمـر مـن أمـور الدنيـا الفانية .

وتزخر كتـب الصوفيـة بذكـر سير رجـالاتهم الذين كـانوا يبيتـون علـى الطوى ليالى طوالا الا من الماء القراح ولا يصلح للطريق من لايصبر علـى طعام واحد لايزيد على خبز الشعير أياما ، كل ذلك من أجل اخمـاد الصفـات البشرية ومفارقة الطبيعة الشهويــة وهم يمتدحـون الجـوع فمـا صـار الأبـدال أبدالا الا بخصال أربع : منها أنهم أخماص البطون ذلك أن الجوع يؤدى الى صفاء القلب ونفاذ البصيرة فيجد المريد لذة المناجاة وحلاوة التعبد فضـلا عمـا فى الجوع من ذلة للنفس وكسر للشهوة [2]

ولا يبيت الصوفى على الطوى لينام وانما ليتابع ليلـه بالقيـام فهـو قـانت آناء الليل ساجدا وقائما ولا يصبح المريد من أجل الطريق حتى يتجافى جنبـه عن المضاجع فان لم يكن فتلك صفة الغافل الهاجع ويستقبل الصوفى ليله وقد فرغ قلبه من كل هم الا ذكر الله ومـن ثـم يفـرح الصوفـى لغـروب الشـمس حيث الاستئناس بالله والاستغراق فى المناجاة بل ان الصوفية أشد فرحا بدنو الليل من أهل الليـل فـى لهوهـم ذلك لمـا فـى الليـل مـن نفحـات لاتصيـب الا المستيقظين بالأسـرار حيـث تكشـف لهم الأنـوار [3] بالاضافــة الى الجـوع

---

(١) د. ابو الوفا التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى . دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٩ .

(٢) الغزالى : الأربعين فى أصول الدين - ص ١٠٤ ص ١٠٥ .

(٣) الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ٣٢٣ ، ص ٣٢٦ .

والسهر يكثر الصوفية من الصمت والخلوة اذ أن بناء أمر التصوف على أربعة أشياء :

قلة الطعام - قلة المنام - قلة الكلام - والاعتزال عن الناس (١)

ويؤثر أرباب المجاهدة السكوت لأنه يلزم عن الكلام عشرين آفة منها الخوض فى الباطل والمراءاة والجدل والمدح والفحش واللعن والكذب والغيبة والنميمة والمزاح وافشاء السر والوعد الكاذب كما أن السكوت من آداب الحضرة لقد أمر الله مستمعى الكلام أن ينصتوا اذ تخشع الأصوات فى حضرة الرحمن فلا تسمع الا همسا (٢) .

ويقول الاستاذ الدكتور احمد صبحى أنه فى التصوف قد بلغ التناقض أشده :

قوم آمنوا بالجبر الىحد أن جعلوا أنفسهم ريشة فى مهب الريح تذروها الرياح ولكنهم فى سلوكهم أصحاب الجهاد الأعظم اذ لارق أملك للانسان من الشهوة (٣)

ان الحرية غاية يسعى الى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الانسان ازاء الله والعالم والنفس وقد ذكر " الجرجانى " فى التعريفات معنى الحرية عند أهل الحقيقة ويقصد بهم الصوفية فقال أنها :

" الخروج من رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار "

ويقصد بذلك أن يتحرر الانسان من الرق والعبودية للكائنات الموجودة فى عالمنا المادى وأن يقطع الانسان ارتباطاته بالغير وعلاقاته بالآخرين من دون الله تمهيدا لأن يخضع بعد ذلك لله تعالى وحده وقد حدد الجرجانى

---

(١) الغزالى : الإحياء ج ٢ ص ٢٩٩ .

(٢) القشيرى : الرسالة ص ٥٧ .

(٣) الجرجانى : التعريفات ، معجم بشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين، مكتبة مصطفى الحلبى القاهرة ١٩٤٨م

ثلاث مراتب فى الحرية كما يراها الصوفية تتدرج فى ترتيب معين كما يلى:

(١) **المرتبة الأولى** : حرية العامة من رق الشهوات أى حاجات الجسد من مأكل وملبس وغيرها والتى اذا زادت عن حدها الضرورى تصبح شهوات تحول صاحبها الى عبد خاضع لها .

(٢) **المرتبة الثانية** : حرية الخاصة من رق المرادات لفناء إرادتهم فى إرادة الحق أى أن الخاصة من الناس صوفيا ودينيا يزيدون عن العامة فى ضرورة تحررهم من الارادة الانسانية التى تغنى فى ارادة الله .

(٣) **المرتبة الثالثة** : وهى أعلى المراتب وتضم خاصة الخاصة أى الصفوة المختارة فان الحرية عندهم هى فى فناء ذاتهم تماما لكى تتجلى فيها الأنوار الالهية وينكشف الحق فى قلوبهم وتصبح الحرية الحقة هى الخضوع لعبودية الله مادام الصوفى قد تحرر من عبودية غير الله والتى ورد ذكرها فى المراتب الثلاث السابقة (الشهوة – الارادة – الذات) . فانه يصبح مؤهلا حينئذ لأن يتحول الى عبودية الله تعالى الذى هو أحق الموجودات كلها بها .

وللصوفية بعد ذلك بهذا الفهم للحرية فضل السبق على كثير من الاتجاهات الحديثة لدى فلاسفة كفخته وفوييه وجبرييل مارسيل وغيرهم أولئك الذين رفضوا المفهوم التقليدى للحرية القائم على (حرية الاختيار) وأقاموا بدلا من مفهوم (ارادة الحرية) المماثل للمفهوم الصوفى ثم للصوفية فضل السمو على الاتجاهات الوجودية منها على الخصوص تلك التى أرادت للانسان انفعالا باسم الحرية فتركته فى دوامة اليأس والقلق والحسرة النفسية لأنها ضنت عليه أن يتخذ لنفسه هاديا من الأخلاق والدين متوهمة أن فى ذلك سلبا لوعيه بالحرية متجاهلة أن ارادة الحرية فى حقيقتها تجربة روحية ينتشل فيها الانسان نفسه من رق القيم المادية ليحقق لذاته وجودا أسمى ولن يتسنى له ذلك الا بقيم مغايرة روحية فى جوهرها خلقية فى مضمونها وذلك حتى لا يعيش الانسان كما أرادت له الاتجاهات الوجودية فى فراغ اليأس وخواء الملل (١) .

---

(١) د. احمد صبحى المرجع السابق ص ٢٤١.

رأى الفيلسوف ابن رشد (٥٢٠هـ - ٥٩٥هـ)

(الأفعال الانسانية تتوقف على ارادة الفرد
والأسباب الخارجية الطبيعية)

اتخذ ابن رشد لنفسه موقفا توفيقيا وسطا بين المذاهب والفرق المختلفة منتقدا جبرية جهم وحرية المعتزلة :

اننا اذا افترضنا مع جهم بن صفوان أن الله تعالى هو الذى يخلق أفعال الانسان وفق المشيئة الالهية يصبح الانسان مجبورا على أفعاله وكذلك كل حياته ومن ثم تسقط عنه حينئذ المسئولية ، وأوامر التكليف ويتشابه فى ذلك مع الجمادات تماما وهذا ليس صحيحا اطلاقا .

واذا افترضنا مع واصل بن عطاء المعتزلى أن الانسان هو الذى يخلق أفعاله بارادته الحرة لكى يصبح مسئولا ويتحمل تبعة أفعاله بنفسه فان الأمر حينئذ يعنى وجود أفعال تتم على غير مشيئة الله وارادته ويعنى ايضا وجود خالق آخر للأفعال غير الله تعالى وهذا غير صحيح اطلاقا .

نقد التوسط الأشعرى :

يستكمل ابن رشد نقده لموقف الأشعرى ويؤكد فشله فى محاولة التوفيق بين الموقفين السابقين بنظريته عن الكسب إن الوسط هنا ليس له وجود فى الحقيقة لاننى عندما أريد عمل فعل معين وأمد يدى لتنفيذ الفعل فان الفرق بين ارادتى وتحريك يدى لايعنى أن الله خلق لى الفعل بل وعلى افتراض صحة هذا الموقف الكسبى فان ابن رشد يتساءل كيف يحاسبنا الله فى الآخرة عن أعمال نفذناها بأفعال من خلق الله نفسه ؟! إن المسئولية على الانسان

يجب أن تكون كاملة غير منقوصة أبدا [1] .

وجهة نظر ابن رشد التوفيقية فى الحرية :

رغم انتقاد ابن رشد للموقف الأشعرى السابق فى التوسط فى حل مشكلة الحرية الا أنه اتخذ لنفسه موقفا وسطا حل بـه المشكلة ولكن بنظرة أكثر عقلانية خصوصا وأن التناقض الظاهرى فى النصوص الشرعية يتطلب من العلماء حل هذا التناقض .

يرى ابن رشد أن الأفعال الانسانية ليست اختيارية تماما أو جبرية تماما ولكنها تجمع بين الاختيار والجبر وذلك لأنها تتوقف على عاملين هما :

١ - ارادة الانسان :

ميز ابن رشد بين عالمين أساسيين فى هذا الوجود منها عالم الارادة الداخلية عند الانسان ويقصد بها قدرته على اختيار فعل من عدة أفعال ، وهذه القدرة أودعها الله فى الانسان ومتروك أمره للانسان يختار مايشاء فيها من أفعال لكن فىحدود الأسباب التى قدرها الله تعالى على العالم الخارجى .

٢ - الأسباب الخارجية فى الطبيعة أو عالم الظواهر :

وهو العالم الذى قدره الله بمشيئته الالهية ووضع فيه العوائق التى تعرف باسم القدر التى تسير وفق نظام محكم ومحدد مقدما حسب ارادة الله وهى تؤثر فى ارادتنا فتساعد على اتمام أفعالنا أو عدم اتمامها ، بل فى بعض الأحيان تدفعنا للقيام بأعمال أو أفعال بدون ارادة منا مثل السعال وهذه الأسباب الخارجية تخضع لنظام دقيق هو الحتمية فى الطبيعة وهكذا فرق ابن رشد بين عالمين أساسيين فى هذا الوجود عالم الارادة الداخلية عند الانسان وعالم الظواهر والأسباب الخارجية فى الطبيعة وقرر أن العالم الارادى

---

(١) د. محمد عاطف العراقى - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف سنة ١٩٦٨.

الداخلى للانسان متروك أمره للانسان يختار مايشاء فيه من أفعال لكن فى حدود الأسباب التى قدرها الله تعالى على العالم الخارجى .

فاذا اختار الانسان فعلا كان حرا وكان مسئولا عنه وبالتالى يتحمل نتيجته [1].

أما العالم الخارجى فهو الذى قدره الله بمشيئته الالهية ووضع فيه الأسباب والعوائق التى تعرف باسم القدر والتى تسير وفق نظام محكم ومحدد مقدما حسب ارادة الله .

يربط ابن رشد بعد ذلك بين أفعالنا التى تصدر عن عالمنا الارادى الداخلى وبين عالم الأسباب الخارجية المقدرة سلفا فى الوجود وذلك بقوله إن أفعالنا وإرادتنا لاتوجد ولا تتم الا بتوافقها مع الأسباب المقدرة خارجيا فى العالم . أى أن مايصدر عنا من أفعال لابد أن يرتبط بعاملين أساسيين هما :

ارادتنا الداخلية من جهة والأسباب التى قدرها الله على العالم الخارجى من جهة أخرى وأن ارتباط العالمين معا يحققان الارادة للانسان دون تعارض مع مفهوم القدر الالهى .

وهكذا انتهى ابن رشد الى حل مشكلة حرية الارادة الانسانية متخذا موقفا توفيقيا وسطا لكنه يختلف فى نفس الوقت عن الموقف التوفيقى الوسطى الذى اتخذه الأشاعرة سابقا .

النقد الموجه الى ابن رشد ورده عليه :

قد يحتج أنصار الجبر فيقولون أن الارادة الانسانية مقيدة وليست مطلقة.

الــــــرد :

الواقع أنها ارادة لأنها تستطيع الاختيار بين فعلين ولذلك يتحقق لها

---

(١) د. محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف سنة ١٩٦٨.

حريتها الكاملة فى لحظة معينة ولذلك يعتبر مسئولا عن أفعاله .

اذا سلمنا بوجوب أسباب طبيعية خارجية فمعنى ذلك ودوب أُسباب فعالة بجانب الله وهذا ما يتعارض مع اجماع المسلمين على أنه لافاعل الا الله .

الــــــرد :

الله هو الذى جعل للأسباب الطبيعية قوة التأثير وحينا نطلق عليها أسبابا فذلك على سبيل المجاز فكما أن الكاتب هو الذى يخترع القلم والكتابة فكذلك الله هو الذى خلق الأسباب الطبيعية وما يترتب عليها من نتائج .

الأسباب الطبيعية لاتؤثر فى الأشياء الا بارادة الله واذنه واذا أنكر هذه الأسباب الطبيعية فذلك معناه تكذيب للحواس والعقل وهدم للعلم والفلسفة والدين أما الايمان بوجوب هذه الأسباب فهو ايمان بأقوى الأدلة على وجود الله .

الحرية من منظور المصلحين العرب المحدثين

١ - محمد عبده (١٨٤٩م - ١٩٠٥م)

الانسان حر وحريته ليست مطلقة

كانت فلسفة الامام ذات طابع اجتماعى واضح تأثر فيها بكل ظروف عصره وأحداث مجتمعه وكانت نظريته عن الحرية تعبر بصدق عن نزعته الفلسفية الاصلاحية وخلاصة هذه النظرية كما يلى :

يرى الامام محمد عبده أن الانسان له مطلق الحرية فى اختيار أفعاله الارادية ومن الأدلة على حرية الارادة :

١ - شهادة الوجدان : (الدليل النفسى)

ان سليم العقل والحواس يشهد بأنه مدرك لأفعاله الاختيارية بادراكه أنه موجود فالانسان يزن نتائج أفعاله ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرة مافيه .

٢ - الاجماع :

يجمع كل الناس على نسبة الفعل الى الانسان وليس الى الله فكلنا يشاهد أن الفرد هو الذى يضرب وكل من الرائى والمخبر يقول إن فلانا ضرب شخصا آخر .

٣ - الشرع (أو الدليل الدينى) :

قامت أحكام الشريعة جميعها على أن الانسان له القدرة على اختيار أفعاله ومسئول عنها اذ ليس من المعقول أن يكلفنا الله بأفعال وينهانا عن أخرى ويمنحنا الثواب او العقاب مالم تكن لدينا الحرية على اختيار الأفعال[1]

---

(١) عثمان أمين : رائد الفكر المصرى " الامام محمد عبده " مكتبة النهضة المصرية ==

حرية الانسان ليست مطلقة :

ليست حرية الانسان مطلقة بل قدرته محدودة لأن هناك قوة أسمى من قدرة الانسان هى قدرة الله اللامتناهية التى تستطيع أن تسلبنا القدرة والاختيار بدليل أننا كثيرا مانعزم على القيام بأحد الأعمال ثم تأتى الظروف فتمنعنا من القيام به . وبذلك تجاوز محمد عبده الفعل الوهمى الذى قال به الأشاعرة وأطلقوا عليه الكسب [(١)].

الظروف الاجتماعية تؤكد ضرورة حرية الارادة الانسانية ، ومن الأسباب التى دفعت الامام محمد عبده الى القول بحرية الانسان وتحمله نتائج عمله مارآه من تواكل غالبية الناس وقعودهم عن الكفاح والعمل نتيجة ما أشاعه خصوم الحرية كالجبريين والصوفية من آراء .

رأى طائفة الجبرية والرد عليها :

ترى الجبرية أن الله فاعل كل شئ وارادة الله حددت الأفعال الانسانية مقدما ويجب على الانسان تقبل هذه الارادة طالما أنه لايستطيع تغييرها كما أنها ترى أننا اذا قلنا بارادة انسانية بجانب الارادة الالهية فهذا شرك .

رد الامام محمد عبده :

القول بالجبر يتعارض مع الدين الاسلامى لأن الآيات التى أيدت الحرية الانسانية أكثر من الأيات التى تدل على الجبرية كما أن الأيات التى تدل على جبرية الانسان مرتبطة بقوانين الكون . بدليل الآية " الله خلقكم وما تعملون[(٢)].

إن هذه الآية تدل على حرية الانسان لأنها ربطت الأفعال بالانسان اذا

== القاهرة ١٩٥٥ ، وعلى الحافظ : الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة – الدار الأهلية للنشر – بيروت ١٩٧٥ .

(١) المرجع السابق .

(٢) الصافات آية ٩٦.

اعترفنا بحرية الانسان وقدرته بجانب القدرة الإلهية فليس ذلك أننا نشرك بالله اذ أن الشرك هو الاعتقاد فى قوى غير الله لها أثر على العباد أو سلطان على الأسباب الطبيعية الظاهرة والاستعانة بها فيما لايقدر عليه الانسان كالاعتقاد فى النصر بغير قوة الجيش والشفاء بغير الأدوية التى هدانا اليها .

تفسير محمد عبده للتوكل :

دعت طائفة الصوفية والزهاد الأفراد الى التوكل أى الثقة بالله والاستسلام لارادته وترك العمل وعدم الاهتمام بما يحدث فى المجتمع بل حتى عدم الاهتمام بالمصلحة الشخصية ويحتجون على ذلك بقول النبى " لو أنكم متوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير " ويفسرونه بأنه لو توكلنا على الله وتركنا أسباب السعى فى معاشنا لرزقنا كما يرزق الطير(١). ولكن يفسر لنا الامام محمد عبده الحديث النبوى تفسيرا مختلفا عن التفسير السابق ويرى أن هناك فرقا بين الطيور والانسان اذ أودع الله فى الطيور الغريزة التى تمكنها من معرفة الأماكن التى توجد بها أقواتها وألهمها السعى للحصول على القوت بينما أودع فى الانسان العقل الذى يجب استخدامه فى تحديد أهدافه والوسائل التى تحقق هذه الأهداف .

وعلى ذلك كان معنى التوكل هو الثقة بالله واستخدام الأساليب المشروعة التى توصلنا الى الأهداف التى يرسمها العقل .

وأخيرا يوجه الامام الى هذه الطوائف اللوم لأنها تعوق التقدم وتدعو الى التواكل ولن يستفيد من هذه النتائج الا الأجانب وبعض الحكام وكل من له مصلحة فى استعباد الشعوب والسيطرة عليه لتحقيق رغباتهم وشهواتهم(٢).

---

(١) عزت قرنى : العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة – سلسلة كتاب عالم المعرفة ، الكويت : ١٩٨٠ .

(٢) عثمان أمين : الامام محمد عبده رائد الفكر المصرى – مرجع سابق .

ثانيا : الانسان ومشكلة الحرية من المنظور الغربى

البعـد الفلسفـــــى

مقدمـــــــــة

اذا انتقلنا الى الفلسفة الحديثة والمعاصرة نجد أنه من الخـير أن نقـدم لهـا بمقالـة للدكتـور (يحيـى هويـدى) تفتـح الطريـق أمامنـا وتضـع النقــط علــى الحـروف فانهـا تعطـى بسـخاء المفـاتيح لمغـاليق الفلسـفة العمليـة فـى العصـر الحديث والمعاصر يقـول : الانسـان كـائن مفكـر أو حيـوان نـاطق كمـا كـان يدعوه أرسطو لكنه كذلك كائن عـامل استـطاع أن يقـدم أعمـالا عـبر التـاريخ غيرت وجه الحياة وبدلت الواقع من حولـه تبديـلا ولـهذا فمـن الخطـأ أن نـرد دائما أن الانسانية كانت ولاتزال انسانية عاقلة أو مفكـرة فحسـب ونقتنـع بـهذا التعريف الناقص لها غافلين عن أنها كانت ولاتزال انسانية عاملـة لكننـا نعلـم أن علم الانسان كان فى الماضى مكبلا بكثير من القيود التـى كـانت تحـد مـن حريته وانطلاقه أما اليوم فلعل أهم مايميز العمل الانسانى أو لعل أهم مـايميز الصورة المثلى له كما تبدو فى نظر المفكر الواعى هو العمل الحر .

ولهـذا فـان الفلسـفة التـى يريدهـا الانسـان المعـاصر لابـد أن تتصـف بخاصيتين هما :

الأولى : أنها فلسفة للفعل أو العمل .

الثانية : أنها فلسفة للفعل الحر .

فمن الناحية الأولى : لايمكن أن تكون الفلسفة التـى نريدهـا مجـرد عـالم للكلام (مع الاعتذار لعلم الكلام الاسـلامى) تـدور فـى فلـك التحليـل اللفظـى وتتوقع فى داخل العبارات اللغوية الجافة بل عليها أن تكـون فلسـفة أعمـال لا أقوال .

ومن الناحية الثانية : لايمكن أن تكون الفلسفة التى نريدها مجرد فلسفة للتفكير النظرى بل عليها أن تكون أداة فعالة لتغيير الواقع للفعل أو العمل [1]

أقول هذه الخصائص هى التى وضعها الدكتور (يحيى هويدى) للفلسفة الحديثة والمعاصرة فالحرية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ليست مشكلة نظرية بل هى فى المجال الأول مشكلة عملية تقوم على الممارسة أكثر من قيامها على التفكير المجرد وذلك لأن الفيلسوف المعاصر قد أدرك أن الفعل الحر لايقوم على مجرد المعرفة وأنه من ناحية أخرى يدور فى الزمان والمكان ورغم الظروف الاجتماعية التى تحيط به .

فالفعل الحر فى نظر الفيلسوف المعاصر لايقوم على المعرفة وحدها لأن المعرفة لاتجدى أمام مقتضيات العمل وظروف الواقع ولذلك فليس حقا أن نردد القول المأثور عن سقراط أن الفضيلة علم والرزيلة جهل لأن الانسان قد يعلم ولا يعمل بمقتضى علمه ، يقول تعالى :

" أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون؟!!" . وجاء رجل الى أبى حنيفة فقال : ان فلانا حفظ متن البخارى فقال الشيخ الامام زادت نسخة فى البلد يعنى أنه لايلزم من المعرفة العمل بموجبها فالمعرفة التى تدفع الى العمل هى المعرفة المؤكدة بالارادة القوية الحازمة وغير المترددة .

مذاهب الحريـــــة :

اختلف الفلاسفة حول تعريف الحرية وتعددت آراؤهم فى هذه المشكلة حتى ذهب بعضهم الى القول بعدم امكان تعريفها والاكتفاء بممارستها فقط باعتبار أن الحرية حقيقة معاشة وقائمة فى حياة الانسان فكل فرد منا يشعر فى بعض الأحايين أنه مضطر للقيام بفعل ما دون ارادته بينما يشعر فى أحايين أخرى أنه اختار فعلا آخر بمحض ارادته وبكامل حريته لذلك أصبح

---

(١) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة المعاصرة - دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٠.

من غير الممكن ادراك معنى الحرية الا فى مقابلتها للجبرية ، ومن هنا بدأت تتوالى تعريفات الفلاسفة للحرية وفيما يلى أشهر ثلاثة تعريفات :

١ - التعريف الأول :

اتخذ طريقة سلبية عند تعريف الحرية فى تقابلها مع الجبرية ، فالحرية هى (انعدام الجبر والضرورة فى الفعل) .

٢ - التعريف الثانى :

وهو تعريف الصوفية الذى أورده " الجرجانى" ونصه [١] :

(الحرية فى اصطلاح أهل الحقيقة (أى الصوفية) الخروج من رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار والمقصود هنا هو التحرر من عبودية الشهوات الجسدية والتخلص من مختلف علاقات الالزام مع الآخرين لأجل ترقى ارادة الانسان الخالصة الى الله تعالى [٢] .

٣ - التعريف الثالث :

وهو أكثر دقة من الناحية الفلسفية فالحرية هى الارادة الفردية التى تختار الفعل وتميزه عن رؤيته وتدبير مع امكان عدم اختيار الفعل أو القدرة على اختيار نقيضه .

أدلة وجود الحرية :

دعم فلاسفة الحرية موقفهم العام بالأدلة الثلاثة الأساسية التالية :

١ - الدليل الجسمى :

يميز الانسان بوضوح فى حركات الجسم أفعالا معينة لادخل له فيها ولا سيطرة له عليها مثل الأفعال الخاصة بالدوافع الأولية الفطرية كالجوع

---

(١) الجرجانى - التعريفات : معجم لشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين ، مرجع سابق .

(٢) محمد على الجرجانى : التعريفات - مكتبة مصطفى الحلبى - القاهرة ١٩٤٨

والعطش والاخراج وغيرها . حيث يجد نفسه مجبرا على اتباع هـذا السلوك الدافعي دون ارادته وذلك الى جانب الأفعال اللا ارادية المنعكسة مثل اغـلاق العين عند ظهور الضوء القوى وغيرها .

لكن الى جانب ذلك كله يشعر الفرد أن هناك مجموعة آخرى من الأفعـال العضوية والحركات الجسمية يمكنه السيطرة عليها والتحكـم فيهـا وهـى تبدو فى الأفعال الارادية التى تمثل غالبية أكبر من الأفعال اللا ارادية ومن أمثلتها القدرة على تحريك أعضاء الجسم والقدرة على عـلاج الجسم مـن كثير مـن الأمراض دون الخضوع لقيود المرض تماما .

٢ – الدليل النفسى :

وهـو شـعورنا بأننـا نمتلك ارادة حـرة تجعلنـا نختـار هـذا ولانختـار ذلـك الشعور الداخلى بالحرية بمثابة بديهية واضحة بذاتها وليست فـى حاجـة الـى برهان .

ومما يؤكد هذا الشعور الداخلى بحريتنا كأفراد هو أننا ننسب الى الأفراد الآخرين كل افعالهم ونحملهم مسئولية نتائجها لاعتقادنا اليقينى بأنهم مارسـوا تلك الأفعال بحرية تامة دون أى الزام أو اجبار ومن ثم يتحملون مسئولياتها وحدهم وفى هذا كله افتراض أولى وبديهى بأن الانسـان الفـرد يتمتـع بـارادة حرة ويشعر بحقيقتها داخل نفسه .

٣ – الدليل الاجتماعى :

يتمثـل فـى وجـود (وسـائل الضبـط الاجتمـاعى) التـى تعـترف ضمنيـا بحرية الفرد وضرورة التحكم فيها وتوجيهها الى الصالح العـام للمجتمـع مـع المكافأة اذا كانت الأفعـال نافعـة والعقـاب اذا كـانت ضـارة ويتضمـن الثـواب والعقاب افتراضا أساسيا بأن الانسان الفرد حر وأنه لذلك مسئول عـن أفعالـه أمـا لـو كـان الانسـان مجبرا وليس لديـه حريـة الاختيـار فلمـاذا اذن كـانت المجتمعات تضع مختلف القوانين وتحدد شتى العقوبات للتحكم فى أفعاله ؟!

وسوف نوضح فيما يلى أبرزالمذاهب الفلسفية الداعية الى الحرية والتـى ظهرت فى العصر الحديث وفى العصر الحاضر .

١ - الحرية الانسانية عند شلنج

تناول شلنج مشكلة الحرية الانسانية فى رسالة نشرت فى ربيع ١٨٠٩م بعنوان " مباحث فى طبيعة الحرية الانسانية " ونشرت فيما بعد ضمن مجموعة مؤلفاته .

وقد قصد من هذه المباحث الفلسفية فى طبيعة الحرية الانسانية أن يحدد أولا قصور الحرية لأن معنى الحرية ليس واضحا وايضاحه يحتاج الى صفاء وعمق ويقصد ثانيا الى بيان العلاقة بين معنى الحرية وبين جماع النظرة العلمية فى العالم لكن لما كان أى تصور لايمكن تحديده منعزلا كما أن البرهنة على العلاقة مع المجموع لايمكن ان تتم الا بقدر مايكون التصور موسعا فى كل أجزائه فان هذين الوجهين من أوجه البحث يؤلفان وحدة وهناك اعتقاد قديم يقول ان تصور الحرية لايتفق مع المذهب وأن كل فلسفة تدعى أنها تقوم على الوحدة والكلية لابد أن تنتهى الى انكار الحرية وليس من اليسير التغلب على مثل هذا الاعتقاد لأنه ينطوى على شئ من الحق ، وان كان حقا مبتذلا جدا فان كان المقصود من ذلك أن فكرة الحرية تتعارض مع فكرة المذهب فان من الحق أن الحرية الانسانية ترتبط على نحو ما بمجموع العالم (سواء نظرنا اليه من الناحية الواقعية أو المثالية فالأمر سواء) ولابد أن يوجد ولو فى العقل الالهى مذهب يتفق مع الحرية والقول بأن هذا المذهب لايمكن العقل الانسانى ادراكه ابدا قول لامحصل له لأنه وفقا لطريقة فهمنا له فانه يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا والأمر انما يتعلق بتعيين المبدأ الذى يهيمن على المعرفة الانسانية بوجه عام ويمكن بهذا الصدد أن نردد ما قاله " سكتوس أمبريكوس " وهو يتحدث عن " انباذوقليس " .

ان العالم والجاهل يمكن ان يدعيا أن فكرة امكان المعرفة الإلهية هى من نتاج الغرور والرغبة فى الارتفاع فوق الناس وهاتان العاطفتان ينبغى أن يخلو عنهما كل اولئك الذين عندهم أقل عادة للتفلسف . لكن الذين يبدأون من النظرية الفيزيائية ويعرفون مقدار النظرية القائلة بأن الشبيه يدرك الشبيه

يدركون أن الفيلسوف يمكنه أن يؤكد امكان مثل هذه المعرفة لأنه هو وحده يملك عقلا محضا غريبا عن كل سوء ، وهو لهذا القادر على ادراك الله الذى هو خارج بمعونة الله الذى هو داخله ، وانه لتقليد عند غير المطلعين على العلم أن يدركوا من العلم معرفة مجردة تماما عارية عن الحياة مثل الهندسة العادية وسيصل المرء الى الفرصة على نحو أسرع وأحسن بانكار وجود المذهب حتى فى عقل وارادة (الموجود الأول) بالقول بأنه لايوجد بوجه عام غير ارادات فردية كل منها مستقلة أو على حد تعبير فشته لايوجد غير أنوات تؤلف مملكة قائمة بذاتها كل منها جوهر مطلق .

ومن هذه النظرة التاريخية يتبين أن مسألة العلاقة بين فكرة الحرية وبين جماع النظرة فى العالم مسألة مفتوحة باستمرار وهى مهمة ان لم تحل فانها تصور الحرية بغير أساس راسخ وتسلب الفلسفة كل قيمتها وهذه المهمة هى التى تؤلف المحرك غير المشعور به وغير المرئى لكل طموح الى المعرفة .

وبدون التناقض بين الحرية والضرورة تمنى الفلسفة بالفناء وليس فقط الفلسفة بل كل ارادة عليا للعقل . لأن هذا هو مصير كل علم يخلو من هذا التناقض والسعى للتخلص من هذه المشكلة بانكار العقل هو أشبه بالفرار منه بالانتصار . وهناك آخرون لنفس السبب يمكنهم أن يديروا ظهورهم للحرية ابتغاء أن يلقوا بأنفسهم فى أحضان العقل والضرورة دون أن يكون فى هذه الحالة ولا فى تلك أى مدعاة لادعاء الانتصار ونفس هذه الفكرة قد عبر عنها على نحو أدق فى القضية التالية :

ان المذهب العقلى الممكن الوحيد هو وحدة الوجود لكن هذا المذهب يفضى حتما الى الجبرية ومن الحق أنه اذا كان المقصود بوحدة الوجود وجود الأشياء فى الله فان كل تصور عقلى ينبغى على نحو أو آخر أن يرتبط بهذه النظرية والمقصود بنحو أو آخر حسب المعنى الذى يعطى فمعظم الناس لو كانوا صرحاء لسلموا بأن الحرية الفردية تتناقض مع الخصائص المتعلقة بالموجود الأعلىمثل قوته الشاملة لأن وضع الحرية الفردية الى جانب وخارج القدرة الالهية قدرة غير مشروطة وهذا أمر لايتفق

مع فكرة القدرة غير المشروطة . وهذا أمر لايتفق مع فكرة القدرة الالهية الشاملة فكما أن الشمس فى السماء تخفى أضواء سائر الكواكب كذلك القدرة اللامتناهية تخفى وتطفئ القدرة المتناهية والعلية المطلقة الموجودة فى الموجود الأحد لاتدع لسائر الموجودات غير سلبية لامشروطة يضاف الى ذلك استناد واحتياج سائر الموجودات فى العالم الى الله وكون بقائها ليس غير خلق متجدد أبدا وأن الموجود المتناهى الناتئ عنها ليس موجودا عاما غير متعين بل هو كائن فردى محدد ذو آمال معينة وأفكار معلومة ويقوم بأعمال خاصة به والقول بأن الله يسحب قدرته الشاملة ابتغاء أن يترك للانسان القدرة على الفعل أو أن الله يسمح للانسان بأن يستخدم حريته ، هذا القول ليس من التفسير فى شئ لأنه لو أن الله سحب قدرته الشاملة ولو لمدة لحظة واحدة لتوقف الانسان عن الوجود وأمام هذا الوضع ليس ثم من مخلص الا أن ينجى الانسان مع حريته بادماجه فى الماهية الالهية والقول بأن الانسان يبقى لاخارج الله بل فى الله وأن فعله نفسه هو جزء من حياة الله .

والصوفية فى كل العصور بدأوا من وجهة النظر هذه ليصلوا الى الاعتقاد فى وحدة الانسان والله وهذا الحل يرضى الشعور والعاطفة أكثر مما يرضى العقل والتأمل .

ويمكن فى مواجهة الذين يرون فى نفس الحرية خاصية مميزة لوحدة الوجود أن نريهم مذاهب عديدة تختلف عن وحدة الوجود ومع ذلك تتضمن نفس الحرية وقبل اكتشاف المثاليين كانت فكرة الحرية وقبل اكتشاف المثاليين كانت فكرة الحرية غائبة غير موجودة فى كل المذاهب أن نفى الحرية أو الاقرار بوجه عام يقوم اذن على شئ آخر غير الاقرار بوحدة الوجود أو رفضها وبالجملة فان وحدة الوجود لاتقتضى بالضرورة نفى الحرية الصورية .

وهنا يؤكد شلنج أن مذهب سبينوزا ليس مذهبا جبريا لمجرد أنه يدرك كل الأشياء على أنها متضمنة فى الله لأن وحدة الوجود كما قلنا لاتستبعد امكان الحرية الصورية على الأقل . فان كان اسبينوزا جبريا فذلك لسبب

آخر غير قوله بوحدة الوجود وخطأ مذهبه هو ليس فى أن يضع الأشياء فى الله بل هو فى أنه يقرر وجود الأشياء بوصفها أشياء أى كائنات كونية بل وجوهر .

ولهذا فان حجية ضد الحرية ليست تدخل فى باب وحدة الوجود بل فى باب القول بالحتمية انه يرى أن الارادة هى الأخرى شئ وأنها المعينة فى كل مظاهرها الفاعلية بشئ آخر وهذا بدوره معين بشئ آخر وهكذا الى غير نهاية، ومن هنا خلا مذهبه من الحياة وجفت التصورات والصيغ التى يستعملها وقلت التعريفات التى يسوقها ومن هنا أيضا نظريته الآلية الميكانيكية الخالصة .

وهنا يقدم شلنج فلسفته فى الطبيعة بما تنطوى عليه من دينامية ليؤكد الحرية قائلا انه فى الحرية يوجد الفعل النهائى للدينامية الذى به تتحول الطبيعة الى عاطفة وعقل وارادة هى الدرجة العليا والمرتبة القصوى واليها مردع كل شئ ان الارادة هى الموجود الأصيل وعليها تنطبق كل صفات الموجود الأصيل من استقلال ذاتى وسرمدية وعدم خضوع للزمانية وتؤكد ذاتى ، وكل الفلسفة لاتسعى الا الى ايجاد هذا التعبير الأعلى ، وتلك هى النقطة التى بلغتها الفلسفة فى عصرنا الحاضر بفضل المثالية .

والمثالية لاتعطى عن الحرية غير التصور العام كل العموم والتصور الصورى كل الصورية ولكن التصور الحقيقى الحى للحرية ينبغى أن يصدر لنا الحرية جزءا من ملك الجميع الأشرار والأخيار على السواء.

وهنا تكمن الصعوبة فى كل نظرية الحرية وهى صعوبة لاتتعلق بمذهب دون مذهب بل تتعلق بكل المذاهب خصوصا مايقوم منها على فكرة الوقوف عند احدى الخصلتين :

فاما أن نعترف بوجود شر واقعى حقيقى وفى هذه الحالة ينبغى وضعه على أنه يؤلف جزءا من الجوهر (اللامتناهى) أو من الارادة الأصلية وبهذا نقضى نهائيا على تصور كائن فيه كل الكمالات أو تتكر - على نحو أو آخر - حقيقة الشر وهذا يقضى الى زوال التصور الحقيقى للحرية

والصعوبة ليست أقل حين نقول أنه يوجد بين الله والكائنات فى هذا العالم علاقة مهما تكن بعيدة لأنه لو حتى قصرنا هذه العلاقة على مجرد المعاونة أى على المشاركة الضرورية فى أعمال المخلوقات وهو فرض لايمكن التخلص منه نظرا الى اعتماد المخلوقات بالضرورة على الله فاننا بهذا نشرك الله فى فعل الشر لأن معنى هذا أن الله يسمح به فى كائن يعتمد عليه وهو بهذا من أسبابه وللتخلص من هذه النتيجة ليس أمامنا من وسيلة غير أن ننفى حقيقة الشر على نحو أو آخر والقول بأن كل ماهو ايجابى فى الخليقة صادر عن الله ينطبق ايضا على هذا المذهب واذا قلنا بوجود جانب ايجابى فى الشر فهذا الجانب الايجابى يجب أن يصدر اذن عن الله ، وقد يعترض على هذا بأن يقال بأن كل ماهو ايجابى فى الشر هو بهذا القدر أى بوصفه ايجابيا - خير لكن هذا القول لايقضى على الشر ولا يفسر شيئا لأننا اذا سلمنا بوجود جانب ايجابى فى الشر فمن اين يأتى أساس هذا الجانب الايجابى أى مايؤلف الشر حقا ؟! أفلا يقترب الشر من الخير كل الاقتراب بهذا التفسير ؟! أفليس معنى هذا أن القوة الكامنة فى الشر هى أيضا خير وكمال وبالتالى صادرة عن الله ، ان الشر على هذا التفسير لن يكون الا مجرد درجة أقل فى الكمال من درجة الخير ولاشك فى أن هذا التفسير هو الذى قال به اسبينوزا .

ولكن نستطيع أن نتخلص من هذا بأن نقول : ان الايجابى الذى يصدر عن الله هو الحرية وهى فى ذاتها يستوى لديها الخير والشر لكن هذه التسوية ليست مجرد سلبية بل هى ميل إما الى الخير أو الى الشر بمعنى هذا أن الله وهو الخير المحض يمكن أن يكون اذن على هذا الجواب مصدرا للميل الى الشر .

ولكن الشر لايمكن بالنسبة الى الله ومن هنا الإشكال أن الحرية ليست ممكنة الا بامكان الشر ، وعلى هذا فافتراض الحرية قائم على أساس يقضى على نفسه بنفسه ذلك أن الشر لايمكن تفسيره بدون الحرية وبالتالى بدون الله وكذلك ليس يمكن أن نفسر الشر برده الى الله وهنا المشكلة وهل هذه المشكلة بالقول بأن الشر ليس قوة بل مجرد قيد ودرجة أقل فى الكمال أى

أنه مجرد سلب ونفى ونقص هو كما رأينا فرارا من المشكلة .

وحل هذه المشكلة بالقول بأن الشر ليس قوة بل مجرد قيد ودرجة أقل فى الكمال أى أنه مجرد سلب وهى والحل عند شلنج يتضح فى قوله بأن الشر غير ممكن الا بالحرية ويحتاج الى مبدأ آخر غير الله ومستقل عند الله والحرية لايمكن أن تكون الا فى الله وأساسها فى الله والقدرة على الشر ليست أساسا فى الله بل فى شئ ليس هو الله وهذه القضايا ينبغى الجمع بينها والقول بأن الشر لايكون ممكنا الا اذا وجد فى الله شئ ليس هو الله ذاته ويقول شلنج أنه توجد حرية لاشأن لها بالصراحة بل تتبدى على أنها نوع من الضرورة لاشأن لها بالقسر بل هى بعينها الحرية ، وهذه هى الضرورة الباطنة المنبثقة من (ماهية) الفاعل نفسه وهذه الضرورة تستبعد كل قسر وقهر وكل أسباب حتمية سابقة أى كل رابطة عليه حتى الطبيعة منها وبالتالى هى من طبيعة معقولة عادية عن الزمانية والتجربة ، انها الماهية المعقولة للفاعل نفسه غير المتعين بشئ سابق عليه بل هى الأولى مطلقا وهذه الماهية المعقولة للفاعل ليست شيئا غير محدد مثل ماهية الانسان بوجه عام بل هى ماهية الانسان أى أنها ذات طابع عقلى أو معقول .

وهذه النقطة التى تتحد فيها الحرية والضرورة والطابع المعقول للفعل يضفى عليه الحرية لأنه فعل الفرد نفسه .

ولهذا كانت الأفعال الصادرة عنه عن عقله أفعالا حرة ولأنها أفعال منطقية فهى فى الوقت نفسه ضرورية فهنا تتحد الضرورة مع الحرية على أساس أن الأفعال العقلية أفعال صادرة بالضرورة عن طبيعة الفاعل العاقل وهى اذن حرة وضرورية معا .

وبهذا يتم التوفيق بين فكرة الحرية وفكرة الضرورة وذلك بواسطة فكرة المعقولية فالأفعال المعقولة حرة لأنها صادرة عن الذات وضرورية لأنها صادرة عن مقتضيات العقل .

٢ - الجبر والاختيار عند ديفيد هيوم

ظروف نشأة الجبرية الحديثة

كانت هناك مجموعة من الظروف المتنوعة أدت الى ظهور الجبرية في أوروبا بالذات على هينة مذاهب فلسفية معينة وفيما يلى أهم هذه الظروف :

١ - الانقلاب الصناعى

حيث كان له تأثير على المجتمع الأوربى أدى الى ظهور المذاهب الجبرية التى تتوافق مع الآلية الصناعية الجديدة كما أدى فى نفس الوقت الى ظهور مذاهب الحرية كرد فعل لتلك الآلية .

٢ - اكتشاف حتمية حركة الأفلاك

كانت جهود نيوتن وكوبرنيكس فى اكتشاف القوانين التى تحكم مسارات الكواكب والتوصل الى آلية حركتها وحتميتها من العوامل التى ساعدت على نقل التفسير الجبرى الى سلوك الانسان .

٣ - اكتشاف الحتمية فى علم الحياة

كان العلماء يظنون خطأ أن الجسم الحى بخلاياه الأساسية لايخضع لأية قيود حتمية أبدا ، لكن الاكتشافات اثبتت أن الخلية الحية هى نتاج حتمى لعدة تفاعلات كيميائية تخضع لقوانين محددة .

٤ - اتساع التفسير الآلى للسلوك الانسانى

بدأ علماء النفس فيما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يستخدمون مناهج البحث التجريبية فى دراسة السلوك الانسانى حيث أسس العالم الألمانى (فونت) عام ١٨٧٩ م أول معمل تجريبى لعلم النفس وكانت تلك مقدمات التفسير بالتغيرات الفسيولوجية للجسم .

وكان من أبرز مظاهر تلك الآلية التجريبية فى علم النفس المدرسة السلوكية " التى رد أنصارها الظواهر النفسية الى مجموعة من السلوك

الحتمى المترتب على علاقات آلية من الجهاز العصبى وأصبح السلوك الانسانى نتاجا حتميا لعوامل مادية وأسباب جسمية وحيث انهارت فكرة حرية الارادة الانسانية بالاضافة الى ذلك كان ظهور نظرية التطور عند دارون من الأسباب التى دعمت القول بالجبرية فى حياة الانسان الذى تطور من وجهة نظر دارون وفق قوانين محددة ارتبطت بظروف البيئة وجعلت الكائنات الحية تأخذ شكلا معينا لادخل لها فى اختياره .

وقد تأكدت تلك الحتمية ايضا بعد اكتشاف (مندل) قوانين الوراثة التى يمكن بواسطتها التحكم فى نسل الكائنات الحية والتنبؤ بأشكالها المنتظرة فى المستقبل وأصبح الانسان فى حياته ونسله وتطوره محكوما بقوانين معينة تحتم عليه وضعه الذى هو فيه دون تدخل ارادته . نتيجة الظروف السابقة التى سادت اوروبا فى العصر الحديث ظهرت المذاهب الفلسفية الجبرية التى حاول أصحابها تأكيد أن الانسان مجبر فى حياته وليس مختارا وسوف نستعرض فيما يلى وبايجاز مثالا لرأى واحد من فلاسفة الغرب المحدثين وحيث تأثر بكل الظروف السابقة فكانت آراؤه فى الجبرية تعبيرا صادقا عن هذا الاتجاه وهو هيوم فى القرن الثامن عشر والجبرية عند هيوم تتلخص فيما يلى :

يقول هيوم :

من المشكلات التى طال قيامها بين الناس واتصل نقاشهم فيها بسبب غموض المعانى المقصودة بالألفاظ المستخدمة فى بحثها مشكلة الحرية والجبر فتلك المشكلة لو كانت ألفاظها قد تحددت معانيها بتعريفات حاسمة لزال منها موضع الاشكال وفيما يلى عرض جديد للمشكلة يستبان منه كم كان الأمر كله يدور حول الفاظ وأما الموضوع نفسه فلا خلاف عليه ولنبدأ بفكرة (الجبر) ثم نعقب عليها بالفكرة الآخرى فكرة (الحرية) .

ليس بين الناس من لايعترف بأن المادة فى كل عملياتها انما تتأثر بفعل قوة ضرورية بحيث تجئ الظاهرة من ظواهر الطبيعة متعينة محددة الصورة معلومة الدرجة بحكم فاعلية سببها حتى ليستحيل لهذا السبب نفسه أن يستتبع نتيجة غير النتيجة المحددة المعلومة ، لذا فلو أردنا أن نكون لأنفسنا فكرة

مضبوطة دقيقة عن الضرورة أم الجبر كان حتما علينا أن نتعقب المسالك التى منها تسللت آليا فكرتنا عن الأجسام المادية بحيث اصبحنا نتوقع لها سلوكا معينا فى ظروف معينة .

انه لو كانت ظواهر الطبيعة من التغير والتباين بحيث لو تتشابه فيها حادثتان وبحيث تجئ كل ظاهرة فريدة فى نوعها ليس بينها وبين سابقة لها أدنى شبهة بل تكون جديدة كل الجدة لاستحال علينا فى مثل هذه الحالة أن نكون لأنفسنا اقل فكرة عن الضرورة أو عن الرابطة المحتوية التى تفرض وجودها بين الأشياء والظواهر واننا فى مثل هذه الحالة ماكنا لنقول عن أى شئ مما يحدث أو أية حادثة أنها جاءت لاحقة لكذا وكذا من الأشياء أو الحوادث السابقة دون أن نرفض البتة أن الحادثة السابقة قد (أحدثت) أو أنتجت الحادثة اللاحقة أو بعبارة أخرى لو كانت هذه هى الحالة لما عرف الانسان شيئا عن سبب ومسبب أو علة ومعلول ولما استطاع ربط الحوادث المتتابعة بمثل هذه العلاقة واذن فكرتنا عن ضرورة الحدث أو المسببة قد نشأت من الاضطراد الذى لاحظناه فى وقوع الحوادث فى الطبيعة اذ لاحظنا أن الظواهر المتشابهة تكون مرتبطة بغيرها على نحو واحد وبهذا نشأت للعقل عادة الحكم بتوقع ظهور اللاحق اذا رأى السابق قد حدث وضرورة الحدث :

هذه ليست ناجمة عن طبيعة الأشياء الحادثة بل من طبيعة الانسان فى تكوين عاداته فلا ينبغى لنا اذن :

أن نفهم من لفظ الضرورة أو لفظ الحكم أو لفظ (الجبر) أو مافى معناها أى شئ من أن الاطراد بين الحادثتين اللتين نقول عنهما أن بينهما ضرورة ارتباط دائم الوقوع لم يشذ تكونت من ملاحظة تتابعه المطرد عادة لدى الانسان مكنته من أن يتوقع أو يستدل حدوث الحادثة اللاحقة اذا حدثت الحادثة السابقة ولو طبقنا هذا المبدأ على أفعال الانسان الارادية وعلى عملياته الفعلية وجدنا الاختلاف بيننا علىمعنى الجبر أو الضرورة حين نستعمل هذه الكلمة فى هذا المجال وأنه اذا كان بيننا خلاف فهو على معنى كلمات كهذه لا على الموضوع نفسه الذى اطلقت تلك الكلمات .

ففيما يختص باطراد وقوع الحوادث المتشابهة نلاحظ بين الناس اتفاقا عاما على ان الأفعال الانسانية فيها اطراد الى حد كبير مهما اختلف الزمان الذى عاش فيه الانسان أو اختلفت الأمة التى ينتسب اليها ، اذ الطبيعة الانسانية تظل على حالها من حيث المبادئ وطرائق السلوك بدوافع معينة تؤدى دائما الى أفعال معينة وحوادث معينة تتبع دائما أسبابا معينة فالطموح والجشع وحب النفس والغرور والصداقة والكرم والأشياء هذه كلها عواطف يمتزج بعضها ببعض بدرجات متفاوتة وتنتشر فى أفراد المجتمع وتصبح كما كانت منذ نشأة الانسان هى الدوافع التى تدفع الناس الى السلوك الذى يسلكون، ولو لم يكن سلوك الانسان مطرد الظواهر الطبيعية لاستحال علينا أن نحكم على أحد غير أنه لايجوز لنا أن نفترض أن هذا الاطراد فى أفعال الانسان عندما تتشابه الظروف اطراد شامل كامل لاينحرف دون أن نحسب حسابا لتنوع الشخصيات الانسانية فى ردها على مؤثرات البيئة ولكن بالرغم من أن الطبائع البشرية كثيرة متنوعة الا أن ذلك دليل على اطراد تلك الطبائع فانه لو كانت كل الطبائع هذه هى التنوع بحيث تخلو من كل اطراد لاستحال علينا أن نفهم حالة على أساس فهمنا لحالة أخرى .

اذا كان يحدث فى الكثير أن تجئ بعض أفعال الانسان وكأنما هى مقطوعة الصلة بكل ماقد عهدناه من الأفعال التى تصدر عن دوافع معلومة لنا حتى لنحكم عليها بالشذوذ عن المألوف والخروج عن الاطراد المعروف ولكن هذا الشذوذ نفسه يرتد الى اطراد سببى عند النظرة المتعمقة الفاحصة وكثيرا ماتعاودت الجسم الانسانى أحداث تبدو غاية فى الشذوذ عند من لايعلم عن أمر الجسم شيئا كثيرا لكنها تبدو طبيعية عادية عند الطبيب الذى يعرف كيف تدور آلة الجسم المعقدة . تبدو الرابطة بين الأفعال الارادية وبين دوافعها فى اطراد وانتظام بنفس الدرجة التى تكون عليها الرابطة بين السبب والمسبب فى أى جزئ من أجزاء الطبيعة لابل اننا لنضيف الى هذه الحقيقة حقيقة أخرى هى أن هذا الاطراد فى الرابط بين الأفعال الارادية ودوافعها أمر مسلم به من افراد البشر جميعا كما أننا نستطيع أن نحكم على الناس فى سلوكهم كيف سيكون فيما هو آت بناء على خبرتنا الماضية ولولا أن الناس يفرضون فى السلوك البشرى نفس الاطراد الذى يفرضونه فى الظواهر

الطبيعية لاستحال أن يركن بعضهم الى بعض فى معاملاتهم ومبادلاتهم واتصالاتهم .

وفى موضوع الحرية والجبر فالظاهر أن الناس يبدأون من حيث كان ينبغى لهم أن ينتهوا فهم يبدأون طريق التفكير بالبحث فى قدرات النفس وفى تأثير العقل وفى عمليات الارادة مع أنه كان من الأجدر أن يبدأو البحث بما هو أيسر ، أعنى عمليات الأجسام المادية التى لا أنفس فيها ولا عقول ولا ارادة .

ويمكن أن ينحسم الخلاف فىأمر الضرورة اذا ماتبينا الآن نقطة الخلاف كانت لفظية فحسب ذلك أن أنصار الضرورة فى حدوث الحوادث الطبيعية سيجدون أن تفسير هذه الضرورة هو هو بعينه نوع الارتباط الذى يقع فى الارادة الانسانية ويسمونه حرية .

فاذا انتقلنا الى الحرية التى يوصف بها سلوك الانسان الارادى دون سلوك الأشياء المادية فنسأل ماذا يريد بهذه الكلمة ؟!

يقينا أن القائلين بها لايقصدون أن أفعال الانسان لايربطها رباط بدوافعه وميوله وظروفه بحيث تجئ وكأنما هى لاتتبع تلك الدوافع والميول والظروف على نحو فيه درجة معلومة من الاطراد لأن الرابطة بين الجانبين أمر معترف به ومتفق عليه . لكنهم يقصدون بالحرية هنا أن الدوافع والميول والظروف المحيطة قد تكون كلها قائمة ومع ذلك فالانسان قادر على أن يتصرف وفقها كما أنه قادر على أن يمسك عن مثل هذا التصرف عن مثل هذا التصرف أو بعبارة أخرى انهم يقصدون بحرية الارادة أن الظروف المحيطة كلها قد تكون قائمة لكن لدى الانسان قدرة بعد ذلك على أن ينشط وعلى أن يظل ساكنا فله أن يختار بين الحركة والسكون فاذا كان هذا مايقصدونه فليس هناك من يخالفهم فى هذا المعنى فما لم يكن الانسان سجينا مغلولا بالقيود فله أن يختار فى كل ظرف بين حركته وسكونه ولكن السؤال المهم هنا هو :

على أى صورة يتحرك اذا ماتحرك ؟! [1] .

الجواب الصحيح هو أنه يتحرك على نفس الصورة التى ألفنا الناس يتحركون بها فى مثل هذه الظروف القائمة .

وخلاصة رأى هيوم فى الحرية الانسانية هى أن الانسان مجبر فى سلوكه ومختار فيه أيضا باعتبارين مختلفين وليس فى ذلك تناقض لأن للتناقض شروطا معلومة فى المنطق ومن هذه الشروط الاتفاق فى الجهة والجهة هنا مختلفة لأنه مجبر باعتبار ومختار باعتبار آخر أما (مختار أو حر) فلأنه ليس هناك سلطة عليا أو ارادة سالبة تفرض عليه أن يفعل شيئا بمعنى أن الله لايمارس تأثيرا على عبد من عباده بأن يفعل أو يترك وأما (مجبر) فانه بحكم تركيبة الانسان النفسية وتكوينه الفسيولوجى لايستطيع أن يفعل غير ماتحتمه عليه هذه التكوينة النفسية والفسيولوجية ومن يدرس موضوع الهفوات والأفعال العرضية فى علم النفس يدرك فعلا أن هناك حتمية نفسية تفرض على الانسان سلوكا معينا قد يكون سخيفا أو منافيا للعرف والقانون كما هو الحال لدى السيكوباتيين الاندفاعيين ولكنه يجد نفسه مجبر على فعله .

وليس الأمر قاصرا على الانسان وحده بل يذكر (فرويد) فى كتابه (مافوق مبدأ اللذة) أن هناك نوعا من السمك كان أجداده يتناسلون فيه ولم يعد ذلك المكان صالحا بعد للتناسل ويستدل بذلك على حتمية موجودة لدى هذا النوع من السمك وليست لذة فى واقع الأمر .

---

(١) عبدالله العروى : مفهوم الحرية - دار التنوير بيروت ١٩٨٣ ، د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية - مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٥ .

٣ - الحرية عند وليم جيمس

يؤمن وليم جيمس بأن الإنسان مختار فى أفعاله ليس مجبرا عليها ونظريته فى الحرية أساسية لإقامة أجزاء كثيرة من فلسفته فلا يقوم مذهب التعدد القائم على الإمكان الا اذا توافرت الحرية للإنسان و لا يقوم مذهب التفاؤل الخلقى الا اذا كان الإنسان حر الإرادة وحين يبحث (وليم جيمس) فى المشكلة يهرب من الأساس الميتافيزيقى للحرية قائلا :

إن من المحال الوصول الى إثبات الحرية الإنسانية على أساس ميتافيزيقيى ومن ثم يترك وليم جيمس الأساس الميتافيزيقى للحرية ليبحثها على أساس سيكولوجى ولكنا سنرى أنه فى نهاية بحثه يعلن أنه لا حل للحرية على أساس سيكولوجى أيضاً .

لقد حل (وليم جيمس) مشكلة الحرية على أساس ذاتى افتراضى فافترض أن الإنسان حر الإرادة وطلب منه أن يسلك كما لو كان صحيحا ويقول أن الإنسان سيجد نفسه حينئذ أنه حر الإرادة وأنه يستطيع خلق أفعال جديدة وفى سيكولوجية الإرادة يتناول نقطتين :

أ- ما الفعل الإرادى وما التحليل السيكولوجى لهذا الفعل .

ب- هل الفعل الإرادى حر وبمعنى آخر هل لابد أن يكون الفعل الإرادى صورة محدودة يستحيل تصور غيرها .

نعم أن من الممكن أن يصدر الفعل الإرادى على صورة ، وأن يصدر على صورة أخرى[1] .

ولو قلنا أن صورة الفعل محدودة سنقول أن ارادة الإنسان ليست حرة وإن قلنا العكس أمكننا أن نعتقد فى حرية الإرادة فنبدأ أولا بتحليل وليم جيمس للفعل الإرادى .

---

(١)صلاح عدس : " ملامح الفكر الأوروبى المعاصر : كتاب الهلال - دار الهلال ، القاهرة ، سنة ١٩٧٦ .

الفعل الإرادى له عنصران :

فكرة فى عقل فرد ما وتحول هذه الفكرة الى فعل حركى ويكون هذا الفعل الحركى الأثر الناتج لسيطرة الفكرة على عقل الفرد .

ويعتقد وليم جيمس أن العنصر الثانى أى ماينتج عن الفكرة من حركات شئ فسيولوجى بحت فى أساسه أى يخضع لقوانين فسيولوجية تتعلق بالحوادث والعقد العصبية ونحو ذلك ولذلك يخرج (جيمس) البحث فى هذا العنصر من ميدان علم النفس ويدخله فى ميدان الفسيولوجيا لأن خطف الحركة أو الفعل ذاته الناجم عن قوة الفكرة خطوة لا أثر للعقل فيها وإنما هى خطوة ثانوية .

هكذا يحدد (وليم جيمس) بحثه فى الإرادة تحديدا أوليا يبدأ بعده فى تحليل الفعل الإرادى ذاته – يرى (وليم جيمس) أن المظهر الأول للحياة الإرادية مجال التفسير ومعنى ذلك أن الجركات الصادرة عن فرد ما تكون أول أمرها بطريق الصدمة أو بنمو لا إرادى ، وللحركة من هذا النوع أثر هو أن تترك فى الذاكرة صورة ذهنيـة وقد يرغب هذا الفرد فى آداء هذه الحركة مرة أخرى وقد يحلو له أن يكررها وحينئذ يكون فعله لها فعلا إراديا.

ولكن كيف أريد هذا الفعل فى المرة الأولى ؟

سؤال من المحال الإجابة عليه .

عرفنا الآن أن عنصرى الإرادة :

فكرة يتبعها حركة ونريد الآن أن نسأل :كيف تصدر الحركة عن فكرة ما ؟!

وجواب جيمس هو أننا نحتاج الى فكرة ما لتنشأ عنها الحركة وتحتاج أيضا الى فكرة عن كمية النشاط العصبى اللازمة لللتنبيه العضلى .

ويسمى جيمس الفكرة فى العقل والسابقة على الشحنة الحركية (دليل الحركة) ويرى أن ميزة هذه الفكرة التى سوف تتحول الى حركة هى أن ينشأ معها توقع الآثار الحسية للحركة فإذا لم يصاحب الفكرة هذه التوقع فلن

تتحول الى حركة أبدا .

وقد يكون تحويل الفكرة الى عمل أمرا سهلا مباشرا وقد يكون أمرا صعبا يستلزم جهدا إن الفكرة تصبح فعلا على نحو سهل اذ توفر شرطان :

الشرط الأول :

أن تكون الفكرة ممثلة لموضوع من الموضوعات الشهوية أو الإنفعالية أو تتم الفكرة عن لذة أو تعود .

الشرط الثانى :

ألا يوجد بالفعل أفكار أخرى تعارض الفكرة التى نحن بصددها اذ يضعف سلطان فكرتنا لو أحاطت بها أفكار معارضة لها تخفف من أهميتها وتجعلها عديمة الأثر ، يهتم (جيمس) كثيرا بالوصول الى قوة الفكرة وسلطانها على الفعل .

ومن الواضح أن هذين الشرطين اذا لم يتوافرا كان تحويل الفكرة الى عمل أمرا صعبا وهذا ما يحاول جيمس تحليله ليصل الى حل هذه الصعوبة.

ستصبح الفكرة الهزيلة فى العقل اذا كانت ممثلة لتصورات مجردة أو لأشياء غير متعودة أو إذا كانت توجد الى جوارها أفكار أخرى تصارعها وتناهضها .

هل الفعل الإرادى حراً أم مجبراً ؟!

يجيب جيمس أنه يبدو أن الجهد ليس رد فعل ثابت وإنما هو المتغير المستقر من بين المعطيات الثابتة ومن أمثلة هذه المعطيات الثابتة ما لدينا من دوافع وطباع فإذا كان ذلك كذلك فإن كمية الجهد ليست دالة محددة لهذه المعطيات ومن هنا نقول إن ارادتنا حرة .

يستند جيمس فى القول بالحرية الى أن كمية الجهد المطلوبة لقوة الفكرة ليست كمية محددة وأنكر أن تكون هذه الكمية ثابتة محددة لأن ذلك معناه أن الجهد المحدود بالمعنى الدقيق يترتب عليه أن يجعل الفكرة مسيطرة على

شعورنا فى أى زمن وفى أى ظروف ويدافع عن ذلك بقوله :من المستحيل أن نعطى كمية محددة من الجهد لفكرة ما لأن ذلك يستلزم منا أن نعرف أنواع المجهودات التى سبقت هذا الجهد وأن تحددها تحديدا رياضيا وأن نثبت بقوانين ليس لدينا عنها شيئا حتى الآن - أن كمية الوحدة للجهد التابع لما سبقه من جهود أو اللازم عنها كمية دقيقة .

ويقول جيمس أن هذا المقياس سواء أكان نفسيا أو عصبيا ثم أن هذه الإستنباطات المسلسلة لن تكون فى متناول الإنسان ما الغاية من هذه النتيجة التى وصل اليها جيمس؟!

لقد أعلن أن السؤال عن حرية الإرادة لا حل له على أسس سيكولوجية ولذا يتحول هذا السؤال الى الميتافيزيقا .

الحل العملى لمشكلة الإرادة :

لم يحول جيمس مشكلة الإرادة الى الميتافيزيقا على نحو دقيق لأنه لا يعتمد الخوض فى الأبحاث الميتافيزيقية وهو يعترف بذلك .

وقد سبق أن أعياه الحديث فى مشكلة الشر حديثا ميتافيزيقيا أى حديثا قائما على منطق الإستنباط أو منطق الجدل كما تحدث (هيجل) أو منطق العلم كما تحدث (بيرس) وقد سبق له أيضا أن أعياه الحديث فى مشكلة العالم غير المنظور فإفترضه إفتراضا وكذلك فعل فى حرية الإرادة أن كل الميتافيزيقا التى أقامها جيمس هى (التجريبية الأصيلة) وهى شقان .

العلاقات بين أجزاء العالم خارجية ، وعنصر الإمكان فى العالم عنصر ضرورى أى نظريته فى التعدد ، وإذا كان حله لمشكلة الإرادة حلاً ميتافيزيقيا فهو قائم على فكرة الإمكان .

يرى جيمس أن البحث فى حرية الإرادة قائم على البحث فى التفرقة بين الجبر والإختيار وجوهر المشكلة بين الجبر والاختيار هو الامكان وليس له معنى عنده سوى أن الصدفة قائمة ، ويرى أن الجبر هو القول بأنه ليس للمستقبل إمكانيات غامضة وأن المجال أن يوجد مستقبل جديد عما هو ثابت منذ الأزل .

ويرى أن الإختيار هو أن الإمكانيات فى تحقق مستمر وأن العالم ليس وحدة متماسكة تماسكا ضروريا وإنما هو تعدد ولكن تعدد غير مطلق أى أن الرباط بين الأشياء ممكن وأن الإنفصال بينهما ممكن أيضا ليس ضروريا ولا مستحيلا أن العالم فى تصور جيمس ملئ بالممكنات يتحقق بعضها الآن وينتظر البعض الآخر تحققه فى المستقبل .

الى هذا الحد يقف التفسير الميتافيزيقى –إن صح ذلك – لحرية الإرادة أى اعتقد جيمس أنه اقامها على أساس اقامة الإمكان فى العالم وعلى أساس انكار الوصول الى كم ثابت للجهد المبذول من الطاقة البشرية .

الواقع أن حل جيمس لمشكلة الإرادة حل عملى لا ميتافيزيقى استمع اليه : " أنا أرى أن الإمكان شئ يصادر على وجوده الرجل الذى يريد التصور المقبول لدى العقل والتصور الملبى لحاجاته الطبيعية لأنه على أساس تلك المصادرة سيصبح الكون مقبولا وملبيا لحاجات الإنسان " .

ويقول أيضا " :

" إذا قلت أن للصدفة وجودا حقيقيا فلست جاداً فى ذلك لسنا متأكدين من أننا فى عالم به صدفه أو ليس به ، ولكن يبدو لى أنه كذلك " .

وأنا أعيد ما كررته من قبل وهو أن هذا السؤال (الصدفة فى الكون) لا حل له من الناحية النظرية البحته .

ويقول وليم جيمس أخيراً :

" أنا أريد عالم الصدفة قل فيها ما تشاء لكنى أرى أن الصدفة لا تعنى أكثر من التعدد فإن تشبثت بعالم كامل فإنى لا أزال أعتقد أن عالماً به صدفه أفضل من عالم ليست به " .

٤- الماركسية ومفهوم الحرية

ليس لدى الماركسية حرية أو جبرية بالمعنى الدينى فهم ينكرون وجود الله أصلا ولا يعترفون بوجود سلطة عليا تدبر الكون وتنظمه وفى كتاب " الفلسفة الماركسية " يؤكد " أمان سيف " وهو من أكبر دعاة الماركسية أن ليس هناك فى الفقه الماركسى مكان لله .

والحرية عندهم هى بالحرى حرية اقتصادية فهى قدرة الإنسان على أن يسيطر على ظروف معيشته وأن يحقق مطالبة ويشبع ميوله بما يتفق مع القوانين الطبيعية والبشرية بصفة عامة ولكى تتوفر للإنسان مثل هذه القدرة لابد من السيطرة على قوى الإنسان وما يتبع ذلك من تقدم صناعى وخلق علاقات انتاجية واقتصادية تستطيع أن تخدم قوى الإنتاج وتنميها .

وتتحقق الحرية عند كارل ماركس من خلال مستويين .

أولا : الحرية تعنى إنعدام الضرورة :

ففى ظل ظروف الإنتاج الرأسمالى لا يبلغ الناس حالة الحرية وغالبيتهم تخضع لسلطة أقلية مستبدة فطالما كان الناس مجبورين على العمل فى ظل ظروف قاسية غير لائقة فإن الحرية وهما باطلا لا طائل تحته .

ثانيا : الحرية ترتبط بالتقدم والتطور :

إن الحرية الإنسانية تزداد عندما تبلغ قوى الإنتاج من النمو الحد الذى تشبع معه ضرورات الحياة المتزايدة دون بذل مزيد من العمل الشاق والحرية الحقيقية لا تتحقق الا بالقضاء على الطبقات والقضاء على استغلال الإنسان للإنسان فى ظل نظام شيوعى .

المضمون الإقتصادى للحرية :

يرى الماركسيون أن الحرية ذات جوهر مادى وإقتصادى وأن الحريات السياسية كالحرية الشخصية وحرية الإنتخاب وحرية الإجتماع وحرية الرأى وحرية النقد وغيرها لا معنى لها بالنسبة للفرد المكبل فى

أغلال عبودية اقتصادية .

فالحرية الإقتصادية عند ماركس شرط ضروري لكافة الحريات الأخرى فهي التي تجعل هذه الحريات ممكنة وهي التي تحدد مداها ، فقبل أن يمارس الإنسان حقوقه السياسية يجب أن يأكل ويشرب ويلبس ويجد المأوى بل ويطمئن الى حاضره ومستقبله .

المضمون الطبقي للحرية :

ترتبط الحرية في الماركسية بمصالح طبقة ما وترجع في نشأتها الى أصول طبقية ولقد ذكرت الماركسية أن التاريخ مر في ثلاث مراحل أو في ثلاثة أنظمة هي :

النظام الإقطاعي والنظام الرأسمالي والنظام الإشتراكي .

وكانت الحرية قائمة في كل نظام من هذه الأنظمة على نحو لا يتعارض مع أسس النظام أو يهدد كيانه ولذلك كان للحرية مضمون طبقي فالحرية في النظام الرأسمالي تختلف عن الحرية في النظام الإقطاعي فالحرية لها مضمون طبقي واذا كان ذلك كذلك فإننا نخلص الى نتيجتين هما :

١- الحرية ليست معنى فرديا أي يرتبط بوضع إنسان معين في المجتمع وإنما هي معنى جمعي يرتبط بوضع الطبقة الأكثر عدداً .

٢- الحرية معنى متطور وليست معنى مجرداً أو ثابتا يصلح لكل مكان وزمان ولكل طبقة ونظام .

الوجودية والحرية :

الوجودية ثورة عنيفه على الفلسفات التقليدية في كل صورها ، فقد إهتمت هذه بالبحث في الوجود بما هو موجود والتعرف على علله البعيدة ومبادئه الأولى ، ودارت فلسفة المحدثين حول نظرية المعرفة وانشطر الوجود في الفلسفة القديمة والحديثة الى ثنائية كثيرا ما تعذر التوفيق بين طرفيها وكثرت ألوان الجدل بين الواقعيين الذين جعلوا وجود الأشياء

الخارجية مستقلا عن الذات العارفة والمثاليين الذين علقوا وجودها على القوى التى تدركها وفى غمرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجردا من غير تعيين وحول المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها افتقدت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسى فيما قالت الوجودية المعاصرة وهو الإنسان الواقعى المشخص .

كانت الفلسفة التقليدية اذا عرضت للإنسان إهتمت به مجردا من كل تعيين فكان الإنسان بما هو إنسان ، وبهذا أهملت النظر الى الخلافات التى تقوم بين أفراد الإنسان بعضهم والبعض الآخر . وبدت مذاهبها فى هذا الصدد صيغا عقلية جوفاء لا تربطها بدنيا الواقع رابطة فإرتدت الوجودية الى الإنسان المشخص ومواقفة الواقعية التى تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله وبهذا اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناولته بإعتباره تجربة حية . وكانت الفلسفات المثالية الى الوجود بإعتباره لاحقا على الماهية وليس سابقا عليها بمعنى أن جوهر الإنسان الذى يعبر عبر الخصائص الذاتيه التىتميزه من الكائنات " أى ماهيته " لسبق وجوده فى دنيا الواقع ومن هنا جاء إهتمام المثاليين بالبحث عن الماهيات وإخفاء مشكلة الوجود الفعلى ولكن الوجود بين الوجوديين إتفقوا جميعا على سبق الماهية للوجود ليس للإنسان فى بداية الأمر ماهية إذ يكون عند ولادته ناقص الصورة ، وهو الكائن الوحيد الذى يقوم وجوده (فى حريته) على العكس من سائر الكائنات لأن أفعالها تخضع للجبرية فماهية الشجرة الإمكانيات التى كانت عليها بذرتها ، ومن ثم كانت ماهيتها سابقة على وجودها الشخصى .

أما الإنسان فإن حريته فى إختيار موقف دون آخر تجعل من المستحيل التنبأ بإختياره مقدما ومن ثم كان الكائن الوحيد والذى يحدد ماهيته.

وإهتمت الوجودية إهتماما بالغا (بحرية الإنسان) حتى وحدت بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى كير كجارد يجد نفسه حيال مواقف عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الإختيار تنشأ المسئولية وكثيرا ما يتحقق الإختيار فى حال تجمع ما بين الشك والحرية ، وعندئذ يكون الإنسان رب

أفعاله ويصرح سارتر بأن الإختيار لا يقترن بروية ولا يكون مسبوقا بتبرير عقلى ، أو تحديد لغايته أو معرفة ببواعث ، وهذه هى الحرية الانسانية انها مقيدة بمواقف تتحكم فيها ولكن فى مقدور الانسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ومن ثم كان رب أفعاله صانع مصيره .

وللمواقف السالفة خطرها فى فلسفة الوجوديين فإن معاناة الواقع وإختباره تقتضى بالإنسان لا محالة الى الضيق والقلق والحيرة . لأن الإنسان متى تبين موقفه من العالم وعرف أن وجوده منتهى لا محالة الى الموت أدركه القلق وتولاه اليأس .

ومن هنا إنصرفت تأملات الوجوديين عامة الى البحث فى الضيق واليأس والاخفاق والموت ، والموت هو الشئ الوحيد الذى يستطيع الإنسان أن يكون على يقين من أنه ختام كل حياة وهو تعبير عن النقص الطبيعى الذى يعتورة ويعوقه عن تحقيق إمكانياته . ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ، ومن هنا إنتهى الى أن حياته فراغ وعدم .

البعد الإجتماعى

ثالثا : الحرية من خلال البعد الاجتماعى :

الحرية الفردية وعلاقتها بالجماعة :

ارتباط الفرد بالجماعة وظهور مشكلة الحرية :

لقد تعرضنا فيما أسلفنا بشكل عام للحرية من خلال البعد الدينى والفلسفى ونود أن نتتبع مسار المشكلة من خلال البعد الإجتماعى ويهمنا فى هذا الصدد أن نشير الى مفهوم (الحرية) كما نادى بها جمهور علماء الإجتماع وعلى أية حالات فقد تشعبت الآراء وإختلفت فى تفسير مدلول كلمة " حرية " بل تضاربت الأقوال والإتجاهات حول إثباتها أو نفيها ومما لاشك فيه أن لهذه الكلمة فى تاريخ الفكر الإجتماعى استخداما معينا فهى تستخدم كتصور اجتماعى يشير الى بعض الملابسات والظروف المعينة فى الحياة الإجتماعية .

قطبا المجتمــــع :

الفرد والجماعة :

هل يمكن لأى انسان فرد فى الوقت الحاضر أن يعيش وحيدا منعزلا عن الجماعة الإنسانية فى بقعة نائية ؟!

لاشك أن هذا الأمر من الناحية العملية والواقعية غير ممكن أطلاقا إلا فى حالات شاذة ونادرة ، لقد أكد علماء النفس والإجتماع أن الإنسان حيوان اجتماعى واتفقوا على هذا المبدأ رغم اختلافهم حول ما اذا كان الدافع الى الإجتماع فطريا أم مكتسبا .

وكل مجمتع إنسانى يضم قطبين أساسيين :

قطبا فرديا وقطبا جماعيا :

الأول : يتمثل فى الإنسان الفرد القائم بذاته الشاعر بفرديته المستقله عن الآخرين .

الثانى : يتمثل فى الجماعات الموجودة فى المجتمع والإتجاهات والقيم السائدة فى المجتمع والتى نشأت نتيجة اجتماع الأفراد وأصبح لها قوة كبيرة وقد أصبح هناك تقابل واضح بين الفرد من جهة والجماعة من جهة أخرى ، وهذا التقابل إما أن يؤدى الى صراع بين الفرد والجماعة يحاول فيه الفرد أن يتمرد على الجماعة أو يؤدى هذا التقابل الى تعاون بين الفرد والجماعة باعتبار أنهما يتكاملان معا ويعتبر التعاون عامة هو العلاقة الأساسية التى تربط الفرد بالجماعة أكثر من الصراع والتمرد لأن كل فرد ينشأ منذ صغره داخل مجتمع الأسره ثم ينتقل تدريجيا منها الى مجتمعات أخرى أكثر اتساعا كالمدرسة والعمل والأصدقاء وغيرها حيث تتم عملية التنشئة الإجتماعية التى تحول الفرد الى مواطن اجتماعى .

تقابل الفرد والجماعة وظهور مشكلة الحرية :

ان لكل فرد دوافع عضوية أولية واجتماعية ثانوية تحدد كيان الفرد:

الأولى منها تحافظ على جسم الفرد وبقاء نوعه كالجوع والعطش والجنس وغيرها .

والمجموعة الثانية من تلك الدوافع يكتسبها الفرد من وجوده بين الجماعة مثل الميل الى الإجتماع وتأكيد الذات والملكية وغيرها .

والنوعان معا من الدوافع يتكاملان سويا ويؤكدان كيان الفرد باعتباره فردا مستقلا بذاته عن غيره من الأفراد لكن الى جانب الكيان الفردى السابق توجد أيضا اتجاهات اجتماعية سائدة فى كل مجتمع ويخضع لها كل أفراد المجتمع والتى من أمثلتها : العادات والتقاليد التى اكتسبت قوة كبيرة من الجماعة وأصبحت تجبر الفرد على الخضوع لها طواعية أو اضطرارا لأن الخروج عليها يعتبر جريمة فى نظر الجماعة وتستحق العقاب وهناك أيضا القانون الذى أصبح من الوسائل الأساسية للضبط الإجتماعى وإجبار الأفراد على الإنصياع له وتوجيه سلوكهم بطريقة منظمة الى ما فيه مصلحة الجماعة . ومن هنا أصبح السلوك الفردى بمختلف دوافعه الأولية والثانوية غير مطلق فى المجتمع وإنما هو مقيد بمختلف وسائل الضبط

والتوجيه التى تحددها الجماعة وتشرف عليها بتنفيذها طالما أن الفرد ينشأ ويعيش مع آخرين غيره من الجماعة الإنسانية .

هذا التقابل بين شعور الفرد بكيانه الذاتى ودوافعه المستقلة ، وبين قوة الجماعة وسيطرتها على سلوك الفرد وتوجيهها الى الصالح العام أدى الى ظهور مشكلة الحرية فى صورتها الفلسفية المجردة التى لو حللناها وأرجعناها الى أصولها البعيدة لوجدناها ترتد الى التقابل بين الفرد والجماعة.

فهل ترى الفرد حر أم مقيد ؟! وإذا كان حراً فما هى حدود حريته ؟! وإذا كان مقيدا فما هى أسباب ذلك وحدوده فى ظل المجتمع ؟!

مما لاشك فيه أن الإنسان فى مستهل حياته الأولى كان يحيا وسط الجماعة وقد إكتشف واقعه الفردى فى مقابل واقعه الإجتماعى ومع أنه يعيش فى أحضان الجماعة ترعاه ويقوم بخدمتها وهو فى الوقت عليه يستشعر رغبات وآمال وتطلعات يبغى تحقيقها والحصول عليها وانه يقابل بما يقوم بينه وبينها ويتمثل ذلك فيما تعارف عليه المجتمع من قيم وتقاليد وعادات إجتماعية تعتبر بمثابة ضوابط لسلوكه وتحد من مطامحه وتقف لها بالمرصاد ، ويقصد بها الثنائية التى يشعر بها الفرد كذات وبين باقى أعضاء عشيرته كمجتمع أى ثنائية الفرد والجماعة .

إذن لابد من قيام صراع بين الحوافزالفردية والحوافز الجماعية وعلى هذا الأساس ظهر مفهوم الحرية كنوع من تحرير الفرد من قيود المجتمع والتدخل فى حرية الفرد من جانب المجتمع لا يكون مشروعا إلا إذا كان السلوك الذى يريد أن يحول بينه وبين اتيانه سلوكا منحرفا وضارا من شأنه أن يلحق الأذى بأى فرد آخر .

ومما لا شك فيه أنه ليس من حق المجتمع كذلك أن يتدخل فى المجال الباطنى الفردى فإننا هنا بصدد مجال شخصى بحت لا يجوز للمجتمع أن يقتحمه ، فكما أن هناك قيود أخرى تفرضها الجماعة على الفرد فتقوم الحرية الفردية لتحريره من هذه القيود فإن هناك نوع آخر من القيود

والضغوط يفرضها مجتمع أقوى على مجتمع آخر أضعف منه فيحاول الآخر أن يحرر نفسه من هذه القيود فنشأ نوع آخر من الحرية يمكن أن نطلق عليه اسم (الحرية القومية)

إن الحرية الإجتماعية بشكل عام تقوم في غياب أو إنعدام الإلزام الإجتماعي من الفرد وعلى ذلك يستطيع الإنسان أن يفعل كل ما ليس محرما بواسطة القانون .

إزدياد حدة المشكلة حديثا واختلاف المذاهب حولها :

بساطة الحياة البدائية وقلة مشكلة الحرية :

كان المجتمع البشرى فى بداية تكوينه فى العصور الأولى من نشأته بسيطا ومفككا ومن ثم كان يستشعر فيه بكيانه المستقل وحريته المطلقة لكن عندما تقدم المجتمع بعد ذلك وتحضر تدريجيا فى العصور الثانية ازداد تماسكا واتسع نطاق تأثير الجماعة وسيطرتها على الفرد ومن ثم تناقص شعور الفرد باستقلاله وزاد احساسه أكثر بالاندماج فى الجماعة والإضطرار الى الخضوع لقيودها المتنوعة ، وكلنا نذكر القصة الخيالية المشهوره عن "روبنسون كروزو " التى تحطمت سفينته فى البحر وعاش وحيدا فى احدى الجزر لسنوات طويلة يدير فيها بنفسه شئون حياته الخاصة الى أن تم انقاذه وعاد الى أهله ومجتمعه ونحن نتسائل هنا :

هل ياترى كان " روبنسون كروزو " فى حياته الوحيدة تلك على الجزيرة حرا أم مقيدا ؟! لا شك أنه كان حرا فى وحدته . يفعل ما يشاء وبقدر استطاعته دون قيود أو خوف من عادات وتقاليد أو قانون وتوجيه لكن عندما تم انقاذه من الجزيرة ورجع الى بلاده هل كان يستطيع أن يمارس كل حريته السابقة فى ظل حياته الجديده مع الجماعة الآن ؟!

بالطبع لا يمكنه وذلك لوجود قيود عديده نشأت نتيجة اجتماع الناس كالعادات والتقاليد وغيرها .

والخلاصة أنه كلما كان الإنسان يعيش عيشة بدائية كان أكثر تفردا وحرية بينما كلما ازداد تحضراً كان أكثر ارتباطا بالمجتمع وقيوده المتنوعة

وحيث أن المجتمع البشرى ازداد تقدما وتحضرا فى العصر الحديث لذلك ازدادت سيطرة الجماعة على الفرد ومن ثم بدأت تظهر بوضوح أكبر مشكلة الحرية الفردية من حيث حدودها وعلاقتها بالمجتمع .

تعقد المجتمع الغربى وزيادة مشكلة الحرية :

إن ازدياد التحضر فى هذا العصر أدى الى تفاقم مشكلة المجتمع لحريتة بشكل أوضح عن ذى قبل حيث اشتدت سيطرة المجتمع على الفرد وكثرت أيضا محاولات الفرد للتمرد على تلك السيطرة ومن ثم وجدنا الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يهتمون ببحث مشكلة الحرية أكثر من إهتمام فلاسفة العصور السابقة بها .

لكن ماهى بإيجاز ظروف المجتمع الأوروبى الغربى الحديث ؟ وكيف كان سببا فى ظهور مشكلة الحرية ؟!

كانت أوروبا فى العصور الوسطى مجتمعا زراعيا اقطاعيا حيث كان الإقطاعيون وحدهم السادة الأحرار أما غيرهم من الأجراء والعبيد الذين يمثلون الأغلبية فيخضعون لسيطرة هؤلاء السادة القلة وعندما جاء عصر النهضة وما صاحبه من إكتشاف التجار وإختراع الألـه تحولت أوروبا من الزراعة الى الصناعة وكان الأمل كبيرا لدى أفراد هذا المجتمع الأوروبى فى أن يحقق هذا الإنقلاب الصناعى نوعا من الحرية لهم يعوضهم عن عبودية عصر الإقطاع ، لكن للأسف الشديد تحطم هذا الأمل إذ أصبح هؤلاء الأفراد فيما بعد عبيداً للآله وخاضعة لسيطرة الرأسمالية الصناعية الجديدة وازدادات قيودهم فى المجتمع الصناعى الذى بدأ يظهر حديثا فى أوروبا ومنذ عصر النهضة فى القرن الخامس عشر الميلادى وحتى القرن التاسع عشر ثم القرن العشرين والمجتمع الغربى يزداد تحضرا وتقدماً وقيوداً وحيث ازداد خضوع الفرد للأله واندماجه فى المجتمع وارتباطه بغيره ، وأصبح لا يمكن للفرد أن يعمل وحيدا منفردا بل لابد من أن يعمل مع الآخرين وفى داخل الإطار العام للجماعة ، وأن يحقق أهدافها المحددة سلفا ويؤدى العمل الذى تخصص فيه فقط وبذلك فقد الإنسان كثيرا من حريته التى كان يأمل الحصول على مزيد منها فحاول أن يتمرد على مختلف القيود الحضارية الجديدة ليحقق حريته الفردية بقدر المستطاع .

والآن يحق لنا أن نسأل :

ما هو صالح الإنسان الذى يجعله يحرص على التعلق بالمجتمع ؟!.

ولم نخضع كل هذا الخضوع لكائن نختلف عنه أختلافاً أساسيا ؟

قد يقال :

أن للمجتمع فائدة أساسية للفرد ترجع الى ما يؤديه له من خدمات وإن إرادة الفرد يجب أن تتجه نحو المجتمع لهذا السبب مادام نجد فيه نفعاً .

ولكن أذا شئنا أن نظل منطقيين مع أنفسنا ومع الحقائق المشاهدة وإذا أردنا التمسك بهذا المبدأ الشكلى للضمير الجماعى فلا بد وأن يكون المجتمع مرغوبا فيه بذاته ومن أجل ذاته لا يقدر ما يكون نافعا للفرد .

ويرى دوركيم أن هذا التعارض من الفرد والمجتمع ليس إلا تعارضا ظاهريا وهو لا ينكر أن المجتمع والفرد كائنان لهما طبيعتان مختلفتان ولكن بدلا من أن يرى بينهما تنافراً صريحا يعتقد على العكس أن الفرد لا يكتمل وجوده ولا تتحقق طبيعته تماما إلا إذا تعلق بالمجتمع ذلك لأن الإنسان الى حد بعيد كما يرى دوركيم ثمرة من ثمرات المجتمع ومن المجتمع يأتينا خير ما فينا فمحال إذن أن يكون بين الفرد المجتمع ذلك التعارض الذى سلم به كثير من المفكرين بلا تردد [1] .

فالمجتمع هو الذى يرسم للفرد برنامج حياته اليومية والمرء لا يستطيع ان يحيا حياة الاسرة ولا ان يمارس مهنتة ولا ان يقوم بحاجاتة اليومية دون ان يرضخ لالتزامات واذا تعين علينا احيانا أن نختار بين وجوه من التصرف فإننا نختار بطبيعة الحال ما يتفق مع القواعد المعترف بها فى المجتمع ونحن نقوم بهذا الإختيار بطريقة تكاد تكون لا شعورية وبدون أن نبذل أى جهد .

---

(1) د/ السيد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة والإجتماع سنه ١٩٩٥ ، ص ٢١٢ .

ولكن لماذا يبدو الواجب صعبا فى بعض الأحيان ؟!

ذلك لأن الإذعان للواجب يتضمن فى بعض الحالات ضغطا من الذات على نفسها ولذلك يقول برجسون :

" إن الخضوع للواجب ليس إلا مقاومة المرء لنفسه أى لذاته الفردية (1) . لقد عبر الإجتماعيون والفلاسفة المحدثون المعاصرون عن وجهات نظرهم فى مشكلة الحرية فى هيئة مذاهب اجتماعية فلسفية تأثرت بظروف عصرها وأحداث وجتمعها وكان بعضها يميل الىنفى الحرية ويؤكد الجبرية توافقا مع خصائص العصر ، بينما يميل البعض الآخر من الفلاسفة الى تأكيد الحرية الفردية وتدعيم وجودها كرد فعل لنفس تلك الظروف .

مذاهب الحرية فى العصر الحاضر " سارتر "

بخصوص المذاهب الفلسفية المعاصرة عن الحرية والتى تنتشر حاليا فى الحضارة الغربية المعاصرة فى وقتنا الحاضر فإنها ترتد أيضا الى جذور اجتماعية وإقتصادية وسياسية وترتبط بظروف التقدم العلمى والصناعى السريع وتعكس أحداث القرن العشرين فى المجتمع الغربى المعاصر .

وبفرض نموذجا لأحد المذاهب الحرية المعاصرة يعبر عن ثورة الفرد وتمرده على قيود الحضارة كما صورها (جان بول سارتر)

يقول سارتر فى مؤلفة " الوجودية فلسفة إنسانية "

إن الإنسان مشروع يصنع نفسه :

الإنسان فى البدء مشروع وجود يحيا ذاتيا ولا يوجد شئ عنه فى السماء قبل ذلك المشروع ، والإنسان لا يكون الا بحسب ما ينويه وما يشرع فى فعله .

٢- مسئولية الانسان : اذا كان الوجود سابقا للماهية حقا فالانسان مسئول عما

---

(1) د/ سيد بدوى - مرجع سابق ص ١١٣ .

هو وإذا قلنا أن الإنسان مسئول عن ذاته فهذا لا يعنى أن مسئوليته تنحصر فى ذاته المحدودة بل أنها تتعداه الى جميع الناس بحيث يكون مسئولا عنهم أيضا .

٣- الإنسان يختار ذاته ويختار بقية الناس :

وعندما نقول إن الإنسان يختار ذاته نقصد بذلك أنه باختياره لذاته يختار أيضا بقية الناس فلا عمل من أعمالنا فى خلقه لوجودنا كما نريده – الا ويساهم أيضا فى خلق صورة الإنسان كما نتصورة فى واجب وجوده ومن جهة أخرى فإذا كان الوجود سابقا للماهية واذا غزمنا على أن نحقق وجودنا أثناء صياغتنا لصورتنا المثالية فهذه الصورة قيمتها ليست وقفا علينا بل هى لجميع الناس ولكل العصر الذى نعيش فيه بهذا تكون مسئوليتنا أكثر بكثير مما نظن لأنها تلزم الإنسانية جمعاء ، فإذا كنت عاملا وأخترت الإنضمام الى نقابة مسيحية بدلا من أخرى شيوعية وإذا كنت بهذا الإنضمام أريد الدلالة على أن هذا الإختيار هو الحل الموافق للإنسانية فإن اختيارى حينئذ لا يلزمنى أنا فقط بل يلزم الإنسانية جمعاء وإذا كنت أود القيام بعمل فردى معين كأن أتزوج مثلا وأرزق أولاد فإنى بهذا لا الزم نفسى وحدها على اختيار الزواج بل ألزم الإنسانية جمعاء ، حتى لو كان زواجى متعلقا برغبتى ويرتبط بظروفى الخاصة وهكذا فأنا مسئول عن ذاتى وعن جميع الناس وعن اختيارى لذاتى اختار للإنسان أيضا ومثل هذا الوضع يفسر لنا معنى القلق"(2).

خلاصة رأى سارتر فى الحرية :

يتمثل رأيه فى تأكيد الفردية ودعم الحرية ويتلخص رأيه فى ثلاث قضايا

---

(1) جان بول سارتر – الوجودية فلسفة انسانية ترجمة حنا دميان ص١٧، ص٢٠ .

(2) جان بول سارتر – المرجع السابق ص ٣٨ .

فلسفية أساسية مترابطة هى :

١- الإنسان حر . لأن وجوده أسبق من ماهيته .

٢- فيترتب على ذلك أن الإنسان يكون مسئولا عن أفعاله ويتحمل نتائجها .

٣- ونتيجة لمسئولية الإختيار يتولد القلق عند الإنسان .

فإذا كان الإنسان حر يختار أفعاله بنفسه ويحدد ماهيته بكامل ارادته إذن يترتب على ذلك ضرورة أن يتحمل هذا الإنسان مسئولية تلك الحرية وأن يتحمل تبعه أفعالة التى اختارها بحريته الكاملة .

وتعتبر مثل هذه القضية نتيجة منطقية للقضية السابقة لأنه بدون تحمل المسئولية فإن الحرية التامة للفرد سوف تؤدى الى فوضى عامة ودوار شامل للمجتمع ويقول سارتر مؤكدا ذلك :

" إذا كان الوجود أسبق من الماهية فالإنسان يصبح مسئولا عما هو عليه وبذلك يكون أول آثار الوجودية المترتبة على هذا المبدأ هو أن وضعت كل فرد وصيا على نفسه ومسئولا عن أفعاله مسئولية كاملة " أى أن الحرية الكاملة تستتبع المسئولية الكاملة .

وإن حرية إختيار الفرد لفعل معين وما سوف يرتبطبذلك من تحمل المسئولية عادة ما يؤدى الى تولد القلق والخوف من نتائج هذا الاختيار تلك المسئولية ومثل ذلك كمثل القائد الذى سوف يتخذ بكامل حريته قرارا بالهجوم بجيشه على العدو يتحمل بعد ذلك مسئولية هذا القرار ونتائجه التى قد تكون نصرا أو قد تكون هزيمة لذلك يكون القلق مصاحبا للمسئولية لكن بدرجات متفاوته .

ويقول سارتر أن هذا القلق شئ طبيعى فى حياة الإنسان الحر المسئول ، وأنه لا يقصد به القلق المرضى فيقول :

إن القلق الذى نعنيه هنا ليس هو القلق الذى يؤدى الى الإستكانه واللافعل لكن القلق البسيط الذى يعرفه كل من تحمل مسئولية من المسئوليات فى يوم من الأيام وعلى هذا فإن الإنسان يظل طوال حياته يعيش فى قلق دائم طالما أنه حر يختار ويتحمل مسئولية اختياره .

الإنسان ومشكلة الحرية من المنظورين
الإسلامى والغربى

أولا الإنسان ومشكلة الحرية من المنظور الدينى الإسلامى

مقدمة

مشكلة الحرية وأبعادها

١ - - البعد الدينى

الجبر والإختيار

1- أهل السلف (الجبرية - الإنسان مجبر)

2- المعتزله (الإنسان حر) .

3- موقف الإباضية من المعتزلة .

4- مذاهب الحرية عن الصوفية والفلاسفة والمصلحين

- المفهوم الخاص بالحرية عند الصوفية .

- رأى الفيلسوف أبن رشد .

- نقد التوسط الأشعرى .

الحرية من منظور المصلحين العرب المحدثين

1- محمد عبده (1849-1905)

ثانيا : الإنسان ومشكلة الحرية من المنظور الغربى

٢- البعد الفلسفى

مقدمة

1- الحرية الإنسانية عند شلينج .

2- الجرية الإختيار عند ديفيد هيوم .

3- الماركسية ومفهوم الحرية .

٣- البعد الإجتماعى .

الحرية الفردية وعلاقتها بالجماعة .

ارتباط الفرد بالجماعة وظهور مشكلة الحرية .

سياسية الاسلام
بين
الرأى والرأى الآخر

دكتور
فضل الله محمد اسماعيل
كلية الاداب بدمنهور
جامعة الاسكندرية

١٩٩٧

بسم الله الرحمن الرحيم

" قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون

فى آذانهم وقــرٌ وهو عليهم عمى "

صدق الله العظيم

" فصلت : من الآية ٤٤ "

إهـــــداء

الى أولئك الذين يخشون ربهم بالغيب ويؤمنون بيوم الحساب.

أهدى لهم بحثى هذا ضياء وهدى .

المؤلف

مقـــدمة

موضوع طال فيه الأخذ والعطاء ، خلال حقب طويلة مضت ، يطفو على السطح حيناً ، ويختفي أحياناً ، تبعا للمعتنقين والمعارضين ، خلاصته :

هل يحمل الإسلام قدرا من الصبغة السياسية أم أنه دين فقط لم يأت بنظام للحكم وتنظيم للدولة ؟

وإذا كان هذا الموضوع قد شغل بال الكثير من المفكرين الغرب بين منصف وجاحد – فلعله من باب أولى أن يكون قد نال قدرا كبيرا من إهتمام مفكرى الإسلام ينكره البعض ، ويؤيده البعض الآخر ، إيمانا منهم وتقديرا لما بين أيديهم من أصول ومبادئ ، لو أخذوا بها روحا قبل أن تكون نصاً ، لإستقام أمرهم ، ولدانت لهم الدنيا ، كما دانت لهم من قبل . وغنى عن البيان أن الله سبحانه وتعالى ما أنزل القرآن على رسوله صلى الله عليه وسلم الا ليكون دستوراً للحكم ومنهاجا للحياة . يقول تعالى :

" إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله " (النساء : ١٠٥) .

وكم كانت السماء رفيقة بالإنسان حين حددت له مبادئ عامة – لاسيما فى السياسة – دون تفاصيل دقيقة ، فأصول الحكم وقواعده محددة فىالدستور الإسلامى ، لا يحق لأحد أن ينال منها بالتعديل أو التبديل ، ولكن إذا كان المبدأ قد قرر ، فإن الشكل وطريقة وضعه موضع التنفيذ ، التزم الإسلام بصددها المرونة الكاملة ، بشكل يسمح بصلاحيته للتطبيق فى كل زمان ومكان .

والجانب السياسى فى الإسلام ، وإن كان يرتبط بالعقيدة والأخلاق ، إلا أنه لم ترد هناك آية واحدة فى القرآن الكريم عن الشكل التنظيمى الذى ينبغى على كل المسلمين الأخذ به فى هذا الشأن ، وهذا الموقف من القرآن الكريم هو الذى تقتضيه طبائع الأشياء ، فالمولى سبحانه وتعالى هو الذى يعلم بحكمته ما يجوز القول فيه بتفصيل ، وما يجوز القول فيه بايجاز ، وهو الذى يعلم ما يجب أن يترك للأمة الإسلامية لتتناوله بالقدر الذى تسمح به

أحوالها وظروفها .

ولقد أبرز القرآن والسنة القيم الأساسية الجوهرية للنظام السياسى الإسلامى ، سواء بالنسبة للأمه ، أو ما اصطلح على تسميته بالمحكومين أو بالنسبة للإمام الذى يطلق عليه رئيس الدولة ، فأوضحت عقيدة الإسلام وشريعته حقوق الإنسان فى الدولة الإسلامية وواجباته ، وبينت حرياته الأساسية المتعلقة بكيانه البدنى المادى وكيانه الفكرى المعنوى (١) .

ويلخص الدكتور صبحى الصالح ذلك كله فى قوله أنه نزل على قلب الرسول الكريم من آى القرآن الكريم ما كان تواطئة طبيعية لإقامة الدولة الإسلامية الراشدة ، وأنه عليه السلام – بعد هجرته الى المدينة – بدأ بنفسه يرسى لتلك الدولة بذورها ، ويرسم لها منهاجها ويضع لها نظامها ، مع تقدير مقتضيات المصالح ودواعى الحاجات ، فلئن آثر الإسلام ترك صورة الحكم بسيطة لا تعقيد فيها ، فإنما أراد بذلك أن يتنافس المسلمون فى بناء مجتمعهم تبعا لما يصيبون من أسباب الحضارة والعمران (٢) .

من هذا المنطلق ، كانت محاولة الدراسة هذه ، عرضا للمدى الذى وصل اليه الإسلام من السياسة وما حدده من علاقة بين الدين والدولة .

لقد اتضحت تماما سياسية الإسلام ، وسلطت الأضواء على فلسفة السياسة ، والجميل فى ذلك أنه كان على يد رعيل كبير من فلاسفة الغرب ورجال فكره بالإضافة إلى الرصيد الضخم الذى توافر على انجازه فلاسفة ومفكرون مسلمون .

ونحن لا نسوق الحديث عن سياسة الإسلام من فراغ ، ولكن رداً على أصوات كانت وما زالت تنادى بالفصل بين الدين والسياسة بإعتبارهما مؤسسات مستقله فى المجتمع ، انطلاقا من الإدعاء بأن الدين الإسلامى لم

(١) محمد فتحى عثمان ، من أصول الفكر السياسى الإسلامى (بيروت : مؤسسة الرسالة ١٩٧٩) ص : ١١ .

(٢) صبحى الصالح ، النظم الاسلامية ، نشأتها وتطورها (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٠) ص : ١٢-١٣ .

يقم دولــة ولم يكــن لــه تنظيــم سيـــاسى ، وإنمـــا مكانــــه فـــى المحـر اب ، لمنيريد أن يتعبد.

وبعد ، فيطيب لى أن أقدم هذه المحاولـة المتواضعـة لعـرض سياسـية الإسلام ، ذلك الدين الذى ارتضاه الله سبحانه وتعالى خاتما لرسالاته .وتسـير خطة الدراسة فى هذا البحث على النحو التالى :

الفصل الأول : المنكرون لسياسية الإسلام - مـن المسلميـن والرد عليهم .

الفصل الثانى : المنكرون لسياسية الإسلام - مـن الغرب والـرد عليـــهم .

الفصل الثالث : القائلون بسياسية الإسلام من المسلمين و أدلتهم على ذلك .

الفصل الرابع : القائلون بسياسية الإسلام من الغرب وأدلـتهم على ذلك .

الخاتمة .

" الفصل الأول "

المنكرون لسياسية الإسلام من المسلمين
والرد عليهم

الفصل الأول

المنكرون لسياسية الإسلام من المسلمين (*)

والـــرد عليهم

لعلنا جميعا نعلم أن من أكبر المحدثين الذين ذهبوا الى هذا الرأى هـو الشيخ على عبـد الـرازق (#) الـذى أدعـى أن الرسـول صـلـى اللـه عليـه وسـلم ماكان الا رسولا لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك ولا تطلـع لدولـة ، وأن الإسلام هو مجرد جماع لدعوات دينية سابقة عليه أخذ بخير ما فيها من نظام أخلاقى دون أن يتطرق الى نظام حكم أو معضلات سياسية (١) .

وقد استند الشيخ – ومن نحا نحوه – لتـأكيد رأيـه هـذا الـى نصـوص قرآنية وأحاديث نبوية ، وكذلك الى أدلة عقلية نوجزها فيما يلى :

أولا : النصوص القرآنية :

يرى الشيخ – ومن سار معه – أن القرآن الكريـم صريـح فـى القـول بأن الرسول لم يكن له من حق على أمته غير حق الرسـالة وأنـه لـم يكـن لـه شأن فى الملك السياسى ، ويذكر كدليل على ما يقول عدة آيـات قرآنيـة نذكـر منها قوله تعالى :

(#) أحد قضاة المحاكم الشرعية ووزير الأوقـاف سابقا ، وإن كـان سبقه فـى القـول بهـذا الرأى الشيخ محمد رشيد رضا فى بدايات القرن الميلادى الحالى ، إلا أن الشيخ على عبد الرازق قد دفع برأيه هذا ودافع عنه فى مؤلف نشره عام ١٩٢٥ بعنوان " الإسلام وأصول الحكم " ولقد صادف هذا الكتاب عند نشره دويا هائلا فـى أجـواء البيئـات الدينيـة والعلمية والسياسية ، مما جعل مقالة " الإسلام دين فقط " ترتبط فى أذهان الناس باسم هذا الشـيخ ، وإن كان قد تابعه فيها مفكرون آخرون اسلاميون وغربيون كما سيأتى الحديث .

(١) راجـع فـى ذلـك : علـى عبـد الـرازق ، الإسـلام وأصـول الحكـم ، بحـث فـى الخلافـة والحكومة فى الإسلام (بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٧٨) صفحات : ١٤٤ : ١٥٠ .

(*) أعد هذا البحث الدكتور / فضل الله محمد اسماعيل .

- " فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر " . (الغاشية : ٢١) .
- " وما جعلناك عليهم حفيظا ، وما أنت عليهم بوكيل " . (الأنعام : ١٠٧)
- " أفأنت تكـر ه الناس حتى يكونوا مؤمنين " . (يونس : ٩٩) .
- " نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار " (ق : ٤٥) .
- " ومن تولـى فمـا أرسلنـاك عليهم حفيظا " (النساء : ٨٠) .
- " ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين " (الأحزاب : ٤٠) .
- " إن أنا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون " (الأعراف : ٨٨) .
- " قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى الى أنما الهكم اله واحد " (الكهف : ١١٠)
- " وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا " (الإسراء : ١٠٥) .
- " يا أيها النبى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا الى الله بإذنـه وسراجا منيرا " . (الأحزاب : ٤٥ - ٤٦) .
- " إن أتبع الا ما يوحى الى ، وما أنا الا نذير مبين " (الأحقاف : ٩) .
- " إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة التى حرمها ، وله كل شئ ، وأمرت أن أكون من المسلمين ، وأن أتلو القرآن ، فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين " (النمل : ٩١ ، ٩٢) .
- " قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا ، إلا ما شاء الله ، ولو كنت أعلـم الغيب لإستكثرت من الخير ، وما مسنى السوء ، إن أنا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون " . (الأعراف : ١٨٨) .
- " قل يا أيها الناس قد جاءكـم الحق من ربكـم ، فمن اهتـدى فإنما يهتدى لنفسه،ومن ضل فإنما يضل عليها،وما أنا عليهم بوكيل " (يونس :١٠٨)

ثم يقول الشيخ : ومن لم يكن وكيلا على الأمة فليس بملك أيضا .[1]

ثانيا : السنة :-

من السنة النبوية ساق دعاة هذا الرأى وعلى رأسهم الشيخ على عبد الرازق أدله أخرى لتأييد وجهة نظرهم فى أن الإسلام دعوة دينية مجردة ولا صلة له بالسياسة فيقولون :

" أن رجلا جاء الى الرسول صلى الله عليه وسلم لبعض الأمور ، فأخذت الرجل رعدة شديدة حيث أدرك أنه يقف أمام أجل خلق الله ، فإذا بالرسول حنوا وحنانا يقول له :

" هون عليك يا رجل ، فإنى لست بملك ولا جبار ، إنما أنا ابن إمرأة من قريش كانت تأكل القديد بمكة " .

ويستندون أيضاً الى قوله صلى الله عليه وسلم فى مناسبة أخرى : " أنتم أعلم بشئون دنياكم " [2].

ثالثا : الأدلة العقلية :-

يقول الشيخ على عبد الرازق - أحد قمم هذا الاتجاه - :

" معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية ، أما أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركه فذلك مما يوشك أن يكون خارجا عن طبيعة البشرية ، على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية ، التى خلى الله بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحرارا فى تدبيرها على ما تهديهم اليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم " [3]

---

(١) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، نفس الموضع .

(٢) عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام (الإسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧٨) ص : ٩٤ . وكذلك : ثروت بدوى ، أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠) ص : ١١٢ .

(٣) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٥٨ .

ومن ناحية أخرى نجده يذكر أن القول بأن الرسـول صلـى اللـه عليـه وسلم لم يكن يدعو مع رسالته الدينية الى إقامة دولة تفسر لنـا مـا يلاحـظ مـن أن تلك الدولة التى ينسبون الى الرسول أنه عمل على إقامتها قد " خلـت مـن كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم " فهو يتساءل :

لماذا لم يعرف نظامه فى تعيين القضاة والولاة ؟ ولماذا لم يتحدث الى رعيته فى نظام الملك وفى قواعد الشـورى ؟ ولمـاذا تـرك العلمـاء فـى حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومى فى زمنه ؟ ولماذا لم يعين من يخلفه؟(١)

واذا إعترض معترض على الشيخ – صاحب هذا الرأى – بأن هنالك من أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم ما قد يبدو أنه مـن مظـاهر الملـك أو من أعمال الحكومة نجده يرد على هذا الإعتراض بقوله : " إنك اذا تأملت لـم تجده كذلك ، بل هو لم يكن الا وسيلة من الوسائل التى كـان صلـى اللـه عليـه وسلم يلجأ اليها تثبيتا للدين وتأييداً للدعوة " بل نجده يضيف الى ذلك : " وليس عجيبا أن يكون الجهاد وسيلة من تلكم الوسائل " (٢).

ويضيف بعض مفكرى الإسلام الى ما تقـدم – تدعيمـا لوجهـة النظـر السابقة فيقولون أننا اذا رجعنا الـى التـاريخ تبيـن لنـا فشـل تجربـة الحكومـات الدينية ، أى تلك الحكومات التى تحكم باسم الدين ، ويقـول رجالهـا أنهـم إنمـا يطبقون تعاليمه وكتبه المقدسة .

إن تجربة الحكومات الدينية – كما يبينها لنـا التـاريخ – يثبـت – كمـا يقولـون – أنهـا كـانت مجازفـة بـالدين ذاتـه ، مجازفـة تعـرض نقاوتـه للكـدر وسلامته للخطر .

فالتاريخ يبين لنا – كما يقولون – أن الحكومة الدينية إنمـا تقـوم علـى أساس مـن الطاعة المطلقة – إنها لا تفسر وجودها بأكثر من أنها ظل الله فى

---

(١) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٥٩.

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٠ .

الأرض ، ولا تعطـي عن مناهجـها سوى فكـرة غامضة كى لا تدع مجـالا لمناقشتهـا ، زاعمـة أنهـا فكـرة الهيـة ، كمـا أننـا نجد أن من طبائع تلك الحكومة الدينية الجمود الذى يجعل استجاباتها للحياة استجابة سلبية وعكسية، فهى تقف بالمرصاد لكل تطور جديد . والقسوة تحتل من طبيعتها مساحة واسعة ، وهى تستمد قسـوتها وبطشـها مـن نفس الغموض الذى تستمد منـه سلطتها [١] .

وقد ساير هذا الرأى البعض من المفكرين المسلمين – كما سبق أن ذكرنا – من أمثال الدكتور طه حسين فـى بعض أجزاء من كتابيـه : " فـى الشـعر الجـاهلى " و " الفتنـة الكبرى " علـى الرغم من كتاباتـه الاسـلامية الرائعـة الأخرى ، وكذلك الدكتور حسين فوزى النجار فى كتابه " الاسلام والسياسـة " والاستاذ خالد محمد خالد فى كتابه " من هنا نبدأ " على الرغم من أنه تراجع عن هذا الرأى فى كتابه الأحدث " الدولة فى الاسلام " والذى جاء بعد عقديـن من الزمان من ظهور الكتاب السابق ، والمستشار سعيد العشماوى فى كتابه " الاسلام السياسى " [٢] . والكاتب الاستاذ احمد بهاء الدين فى كتابه : أيام لها تاريخ " وأيداه فى رأيه – فى هذا الكتاب – الدكتـور جابر عصفوروالاستاذ احمد عبدالمعطى حجازى [٣].

ومن الواضح أن هؤلاء جميعا أعلام ذوو مكانـة فكريـة ودينيـة سـامية ، لذلك كان الوقع الذى أحدثته تلك الآراء شـديدا على نفوس المسلمين ، وهـم يقاسون الاطاحة بآخر ملمح اسلامى معاصر ، والذى تمثل فى الغاء الخلافة

---

(١) خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ (القاهرة : مطبعة دار العالم العربـى ، ١٩٦٧) صفحات : ١٤٦، ١٤٧ .

(٢) عبدالرحمن خليفة ، فى علم السياسة الاسلامى (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعيـة، ١٩٩٠) ص : ٥٢ .

(٣) محمد رجب البيومى ، الاسلام وأصول الحكم فـى الميزان (القـاهرة : مطـابع الأوفست ، ١٤١٤ هـ) ص : ٣ وما بعدها .

الاسلامية على يد مصطفى كمال أتاتورك فى ٢ مارس ١٩٢٤، وقد كانوا يتوقعون نقيضا لذلك الفكر ، مما يشد من أزرهم ويقوى من عضدهم فى مواجهة تلك الأزمات .

ولعل ذلك – التوقع – قد جعل البعض لايصدقون مايساق من حديث فكان أن حاولوا تبرير مايقرأون مثلما فعل المدافعون عن الشيخ على عبدالرزاق بأن الشيخ وضع الكتاب اثر الغاء الخلافة العثمانية فى تركيا ، وحين ظهرت هناك أصوات تنادى بجعل الخلافة فى مصر ، واقامة الملك فؤاد خليفة للمسلمين ، فما كان من الشيخ الا أن تصدى لهذه الدعوة من وجهة النظر الفكرية ، مما دعاه الى أن يذهب فى كتابه الى أنه ليس فىالاسلام خلافة أو ملك أو نظام حكم (١).

الرد على المفكرين المسلمين فى قولهم بعدم سياسية الاسلام :

بعد هذا العرض الموجز لآراء المفكرين – المسلمين – الذين رأوا فى الا سلام دينا فقط نحاول الآن أن نناقش ونفند أدلتهم على ذلك حسب الترتيب السابق عرضه .

أولا – النصوص القرآنيـــة :

اذا كان بعض المفكرين – المسلمين – وعلى رأسهم الشيخ على عبدالرازق قد حاولوا أن يثبتوا أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يكن الا رسولا لدعوة دينية خالصة ، لاتشوبها نزعة ملك ، ولا دعوة لدولة ، واستندوا فى ذلك الى الآيات التى سبق ذكرها ، فهنا يجب ألا يغيب عن بالنا حقيقة أن القرآن نزل منجما بحسب الأحوال والأحداث ، مما يعنى أن لكل آية ظروفها الخاصة التى لابد من الاحاطة بها حتى يكون استدلالنا بها موضوعيا ، ثم أن أغلبية تلك الآيات كانت مكية (*) ، ومن المعروف أن

---

(١) عبدالحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص : ١٠٦.

(*) يقول الاستاذ الكبير الشيخ الخضر حسين فى مؤلفه: " نقض كتاب الاسلام وأصول==

القرآن المكى غلبت عليه النزعة العقائدية التى تدعو الى التوحيد : جوهر العقيدة ، وهذه الفترة كانت فترة بناء الشخصية المسلمة ، ولم يكن للمسلمين دولة بعد ، لما كانوا عليه من ضعف وقلة عدد ، والا فما كان هناك حاجة الى الهجرة فرارا بدين الله من طاغوت الكفر .

وحاشا لله أن ينزل قرآنا على قلب النبى لايناسب مقتضى الحال ، ومقتضى الحال هنا يدعو الى تثبيت قلوب المؤمنين فى مواجهة طغيان لاقبل لهم به ، فكيف نتوقع والحال هذه أن يتحدث القرآن عن الدولة وبنائها أو نظام الحكم ومؤسساته ؟ ولذلك كان النداء فى القرآن المكى أغلبه يبدأ ب " يا أيها الناس " بخلاف النداء فى القرآن المدنى الذى تغلب عليه " يا أيها الذين آمنوا " .

ويرى الشيخ محمد الخضر حسين أنه كان ينبغى على الشيخ على عبدالرازق – اذ يستند الى تلك الآيات – أن يفسرها على ضوء أسباب نزولها والظروف التى أحاطت بها ، فلما كانت هذه الآيات قد نزلت بمكة – كما سبق القول – حيث كان الرسول يعانى الكثير من اعراض المشركين عنه ، ومن ايذائهم له ولأتباعه من المؤمنين ، فقد كان يقصد بهذه الآيات مواساة الرسول وتذكيره ببيان مهمته فى ذلك الحين ، وهى مجرد البلاغ والانذار (١).

== الحكم " أن الآيات التى سردها الشيخ على عبدالرازق كلها من سور مكية ماعدا الآية : " ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا " فانها من سورة النساء وهى مدنية ، يقصد أنها نزلت بعد هجرته صلى الله عليه وسلم الى المدينة .

محمد الخضر حسين ، نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم (تونس ، ١٩٢٥) ص : ١٧١ .

وكذلك : عبدالحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص : ١٠٠

(١) محمد الخضر الحسين ، نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٧٠ .

ونحن لو راعينا ظروف التنزيل لأدركنا أن لكل آية من الآيات السابقة – التى استدل بها الشيخ ومن سار معه على عدم سياسية الاسلام – ظروفا معينة ، كما سبق القول ، ولنأخذ مثالا على ذلك الآية " ماكان محمدا أبا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين " ، والتى قد توحى للقارئ العادى بمعان لاتتعدى مفهوم ألفاظها ، ولكن بالرجوع الى دواعى تنزيلها تظهر خصوصية معينة وراء ألفاظها التى تدعو الى اثبات نبوة الرسول وختمه للرسالات ، هذا فى الوقت الذى تذهب فيه الى عدم وجود سلطة الأب لمحمد على أى من رجالهم .

وقصة تلك الآية تعود الى زيد بن حارثة حينما علم والده بوجوده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فشد الرحال الى مكه لاصطحاب ولده بعد أن كان قد فقده لمدة طويلة ، الا أن زيدا فضل البقاء مع سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أن تبناه الرسول لقاء ذلك ، كما كان العرف يسمح آنئذ ، وحين شب عن الطوق وأراد أن يختار رفيقة حياته ، اختار له الرسول زينب بنت جحش ، ولكن الحياة لم تدم بينهما لبعض التعالى الذى كانت تشعر به ازاء زيد ، فكان أن طلقت منه وكان الشائع فى الجاهلية ألا يتزوج الرجل مطلقة ولده بالتبنى .

وقد أراد الاسلام أن يبطل هذا التقليد فأمر الله سبحانه وتعالى نبيه بزواج زينب بنت جحش ، واستغل المنافقون هذه الواقعة ، وأخذوا يرجعون الأقاويل بأن محمدا تزوج مطلقة ابنه ، وكان لابد من التأكيد على أن زيدا ليس ابنا لمحمد ، وأن محمدا ليس أبا له أو لأى من رجال المسلمين ، فنزلت هذه الآية ، ومن ثم انتفت علة التحريم الذى كان سائدا بين العرب فى الجاهلية .

تلك قصة هذه الآية ، وبقدر آخر من التحليل نستطيع أن نلمس نفس الخصوصية لكل أية أخرى مما يعتبر دليلا على أن ادعاء هؤلاء المفكرين لايقف على أساس سليم ، بل أن ادعاءهم هذا فيه هدم لبعض النواحى الايجابية فى الرسالة المحمدية ، حيث أن فى انكارنا لهذا البناء الشامخ الذى

أقامه الرسول فى المدينة ومن بعده الراشدون ليناطحوا به أعظم دولتين فى ذلك العصر - الفرس والروم - فيه الكثير من الظلم وعدم الموضوعية .

وكيف نقول انه لم يكن للاسلام دولة وكل نظمه ومؤسساته تنبئ عن ذلك تماما . ولا يغيب عن بالنا فى هذا المقام أن نسجل هنا كيف يرنو كل داعية أو صاحب رسالة الى ايجاد البيئة الملائمة لنشر تلك الدعوة أو هذه الرسالة ، ومن المنطقى أن يكون الاقتناع فكريا فى أول الأمر قبل أن ينتقل الى عالم الواقع ، بمعنى أن التطبيق العملى لابد وأن يسبقه ايمان بالعقل والنظر .

ورسول الاسلام عليه الصلاة والسلام يتوافق مع هذه القاعدة تماما ، حيث ابتدأ - بعد أن جاءه التكليف - فى الدعوة لرسالته سرا ، وما كان لرسالة يريد لها صاحبها أن يأخذ بها الناس جميعا ، أن تظل حبيسة الصدور، لذلك كان ولابد أن تخطو الى المرحلة الثانية من مسيرتها المباركة ، وهى خطوة الاعلان حين صدر الأمر بذلك " وأصدع بما تؤمر "

وعلى الرغم من ذلك فنحن مازلنا فى مرحلة النظر - بصدد اقامة الدولة - وفى الحقيقة ماكان لها أن تقوم الا باذن علوى ، تمثل فى الهجرة التى مهدت لها بيعتا العقبة اللتان تعتبران بحق - ولا سيما الثانية - الخطوة التنفيذية الأولى فى سبيل اقامة دولة الاسلام .

فلقد كان البند الرئيسى فى شروط البيعة الثانية (وقد كانت بين الرسول صلى الله عليه وسلم ورهط من الأنصار من الأوس والخزرج) ، هو نصرة الرسول على أعدائه ولو بالقوة ، وليس لهذا كله من معنى الا أن الله سبحانه وتعالى قد أذن أن يكون للمسلمين دولة [١].

وفى هذا يروى ابن اسحق عن عبادة بن الصامت - أحد قادة الأنصار - قوله : " بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة الحرب على السمع

---

(١) عبدالرحمن خليفة ، فى علم السياسة الاسلامى ، مرجع سابق ، ص : ٧٧ .

والطاعة فى عسرنا ويسرنا ومنشطنا رمكرهنا ، وألا ننازع الأمر أهله ، وأن نقول الحق أينما كنا ، لانخاف فى الله لومة لائم " (١).

ويقول ابن اسحق فى موضع آخر " وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بيعة العقبة الثانية لم يؤذن له بالحرب ، ولم تحل له الدماء ، انما يؤمر بالدعوة الى الله ، والصبر على الأذى .. وكانت قريش قد اضطهدت من تبعه من المهاجرين حتى فتنوهم عن دينهم ونفوهم من بلادهم .. فلما أذن الله تعالى له صلى الله عليه وسلم بالحرب ، وبايعه هذا الحى من الأنصار على الاسلام والنصرة له ولمن اتبعه وأوى اليهم من المسلمين ، أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه من المهاجرين من قومه ، ومن معه بمكه من المسلمين ، بالخروج الى المدينة والهجرة اليها ، واللحوق باخوانهم من الأنصار ، وقال :

" أن الله عز وجل قد جعل لكم اخوانا ودارا تأمنون بها ، فخرجوا

" أرسالا ، وأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكه ينتظر أن

" يأذن له ربه فى الخروج من مكه والهجرة الى المدينة " (٢).

ويمكن أن يكون لنا بعض التساؤلات ، عما اذا كان محمد بن عبدالله عليه الصلاة والسلام يدرى وهو يودع هذا الرهط الأول من المسلمين الذى يأخذ طريقه من بلد ضن على نفسه أن يكون موطنا للدولة الوليدة ، هل كان رسول الله يدرى أنه يودع أول لبنة فى صرح دولة الاسلام ، وأنه لابد أن يلحق بهم بعد حين ، حتى تتوافر هناك مقومات الدولة من أمة تقطن ارضا هى المدينة المنورة التى استأثرت بهذا التنوير دون غيرها من البلدان ؟

أغلب الظن بل أغلب اليقين أنه كان يدرى تماما ، وإلا فما معنى أن

---

(١) ابن هشام ، السيرة النبوية ، القسم الأول (القاهرة : مكتبة مصطفى الحلبى ، ١٩٥٥) ص : ٤٥٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص : ٤٦٨ .

يستبطئ أبا بكر حين سأله الهجرة ممنيا اياه بالصحبة التى هلل لها واستبشر أبو بكر ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد وجهت تلك الفطرة المنطقية الطبيعية لصاحب الدعوة الذى رفض عرض الدنيا من مال وجاه وسلطان يعرضها عليه عمه أبو طالب ، فى سبيل اعلاء شأن ذلك الأمر ، وعليه فلا هدوء ولا استكانة حتى يكون هناك كيان قوى قائم فى مواجهة الكيانات السياسية الكبرى فى تلك الآونة ، ثم من هو صاحب هذه الدعوة ، انه محمد بن عبدالله الذى " لاينطق عن الهوى ، إن هو الا وحى يوحى ، علمه شديد القوى " .

وما كانت السماء لترضى - ومحمد على يقين من ذلك تماما - أن تبعث برسول ينادى بتشريع يقف دون حيز الايجابية ، ولذلك كان لابد لدولة الاسلام أن تقوم .

ولم لا وقد توافرت لها وحدة اللغة والجنس والدين بين مواطنيها وأفراد أمتها ، واشتراك فى رقعة من الأرض هى الجزيرة العربية ، وسلطة موحدة يخضع لها الجميع عن حب وطواعية تمثلت فى الرسول الكريم وصحبه الكرام ، وتلك هى المقومات الأساسية لاقامة أى دولة (١).

ثانيا : الأحاديث النبوية :

أما عن الأحاديث النبوية التى استند اليها الشيخ على عبدالرازق ، وغيره من المفكرين المسايرين له ، لانكار سياسية الاسلام ، والتدليل عن طريقها على أن الاسلام دين فقط لاشأن له بأمور الدولة ، فيمكن الرد عليهم بخصوصها على النحو التالى :

أ - أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما قال للرجل الذى أخذته الرعدة عند المثول أمامه : " هون عليك فانى لست بملك ولا جبار " انما كان يقصد بذلك أنه ليس ملكا ولا جبارا كالملوك والجبابرة الذين يعرفهم ذلك العصر ويرهبهم الجميع ويخشون سطوتهم وجبروتهم من القياصرة

---

(١) عبدالرحمن خليفة ، فى علم السياسة الاسلامى ، مرجع سابق ، ص : ٧٩ .

والأكاسرة . فالرسول اذن انما يقصد تهدئة الرجل وازالة الفزع عنه [1].

ب - كذلك فان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم عندما قال " أنتم أعلم بشئون دنياكم " فقد ورد هذا الحديث فى تأبير النخل ، وكان الرسول قد قال بعدم تأبيره - أى تلقيحه - فترتب على ذلك أن فسد التمر وأصبح رديئا ، فلما ذكر الناس ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال لهم :" أنتم أعلم بشئون دنياكم " . أى أنه لم يرسل ليبين للناس كيف وفى أى وقت يزرعون أو متى يؤبرون النخل أو لايؤبرونه الى غير ذلك من الأمور الدنيوية التى يعرفها الناس بالتجربة .

وهذا الحديث كما يرى الدكتور عبدالحميد متولى لاموضع له فى الواقع فى هذا المقام ، بعبارة أخرى أنه لامكان له فى مقام الاستدلال على أن الرسول لم تكن له ولاية الحكم [2] .

أضف الى ذلك أن هذا الموقف يحسب للنبى صلى الله عليه وسلم ولا يحسب عليه ، ولامقام هنا لاقامة الدعوى بأن محمدا لايعترف بسياسية الاسلام ، حيث أن العكس هو الصحيح تماما ، لأنه فى هذا التصرف يكمن محور العملية السياسية على الاطلاق : وهو الرجوع عن الرأى الذى أشار به الانسان اذا ماتبين خطؤه ، وذلك هو لب الفلسفة الديمقراطية كلها .

وكان ينبغى عليهم الاشادة بذلك الموقف من الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم لا أن يتخذ موضعا للاستشهاد به على عدم سياسية الاسلام .

فالسنة النبوية التى مثلت محتوى سياسة الدولة الإسلامية على عهد البعثة قد إمتلأت بالمواقف والنصوص الشاهدة على التمييز - دون فصل -

---

(١) راجع فى ذلك :

- محمد الخضر حسين ، نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٧٦.

- عبدالحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، مرجع سابق / ص : ١٠١ .

(٢) عبدالحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص .

بين ما هو رسالة ووحى ودين وما هو سياسة ورأى واجتهاد ودولة من انجاز الرسول صلى الله عليه وسلم [1] .

ولقد وجدنا كثير من علماء الأصول وأئمة الحديث النبوى يفردون المباحث التى قسمت هذه السنة الى :

١- **سنة تشريعية** : تمثل الثوابت الدينية الواجب الإلتزام بنصها ، لتعبيرها عن الأصول التى ضمنت للأمة تميزها الحضارى ، رغم إختلاف الزمان والمكان .

٢- **سنة غير تشريعية** : تمثل انجاز الرسول صلى الله عليه وسلم فى سياسة الدولة وفى القضاء ، وكل ما سكت عنه الوحى الدينى مما تعلق بالمتغيرات التى تتبدل وتتطور باختلاف الزمان والمكان وفى ذلك تيسير كبير لأمة الدعوة والمسلمين فيما بعد .

لقد ازدانت مباحث الكثير من علماء الأصول وأئمة الحديث فى تراثنا بالآثار الفكرية التى عنيت بهذا المبحث الهام .

فالإمام القرافى (أبو العباس أحمد بن ادريس ٦٨٤هـ -١٢٨٥م) يجعل هذه القضية محور كتابه الهام : (الأحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام)، وفيه يقسم السنة النبوية الشريفة الى أقسام أربعة :

أولها : تصرفات الرسول بالرسالة : أى بحكم كونه رسولا يبلغ رسالة ربه ويبشر وينذر بوحى السماء .

وثانيها: تصرفات الرسول بالفتيا: أى المتعلقة بالفتاوى التى تفسر بها غامض الوحى ويفصل بواسطتها مجمله .

---

(١) راجع فى ذلك ، محمد عمارة الدين والدولة ،(القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦) ص: ٥٨.

وثالثها: تصرفات الرسول بالحكم : أى القضاء ، وهى التى تتعلق بقضائه بين الناس فى المنازعات .

ورابعها : تصرفاته بالإمامة ، أى السياسة : وتشمل كل أقواله وأفعاله واقراراته الخاصة بالدولة والسياسة فى مختلف الميادين والمجالات .

وبعد هذا التقسيم ، يحدد الإمام القرافى أن القسمين الأول والثانى من السنة - أى التصرفات بالرسالة وبالفتيا فى الدين - هما تبليغ وشرع ، يدخلان فى باب الدين .

أما القسم الثالث - أى تصرفات الرسول بالحكم (القضاء) - فليست ديناً، إذ هى مغايرة لتصرفاته صلى الله عليه وسلم بالرسالة ، وبالفتيا، ومن ثم يجب الوقوف بها عند محل ورودها ، لأن أحكامه فيها مترتبه على ما ظهر له صلى الله عليه وسلم من البينات التى حكم وقضى بناء عليها ووفقا لها .

وكذلك الحال مع تصرفاته وسنته ، صلى الله عليه وسلم فى الإمامة، التى هى رئاسته للدولة وسياسته لشئونها العامة والمتنوعة وفق المصلحة فيما هو مفوض اليه .

وفى هذا القسم تدخل الآثار والسنن والمأثورات التى تتحدث عن: قسمة الغنائم ، والتصرفات المالية المتعلقة بالأرض والزراعة والتجارة والحرف والصناعات ، وتجييش الجيوش وتجهيزها وقتالها ، وكذلك عقد المعاهدات ، والأمور الإدارية المتعلقة بتعيين القادة والأمراء والولاة والقضاة والعمال الخ ...

ففى هذين القسمين - الثالث والرابع- من أقسام السنة النبوية يتحقق التأسى والإقتداء بالرسول وسنته بالتزامنا بالمبادئ والمعايير الكلية والمقاصد والغايات التى حكمت تصرفاته صلى الله عليه وسلم ، فى كل من القضاء والسياسة .

فليس " الحكم والقضاء " وليست السياسة ، وشئون المجتمع السياسية ديناً وشرعاً وبلاغاً يجب فيه الإلتزام بما فى السنة النبوية من وقائع و أوامر

وتطبيقات، لأنها أمور تقررت بناء على بينات قد تبين لنا غيرها ، وعالجت مصالح هى بالضرورة متطورة ومتغيرة ، وذلك على عكس ما هو دين وبلاغ ، من هذه السنة النبوية المطهرة - مثل ما جاء منها متعلقا بالرسالة وبالفتيا - فإن الإتباع فيه واجب دينى ، والتقيد بأحكامه شرط لصحة ايمان المؤمن بالإسلام .(١)

إن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يغيروا شيئا من سنته الدينية ، بينما أعملوا رايهم واجتهادهم فى سنته السياسية والإدارية ، فوجدنا الولاة والعمال الذين ولاهم الرسول وظائف الدولة ، كعمال على الأقاليم ، وجباة للأموال والصدقات ، وكسفراء وكتاب ومترجمين ، وكذلك سنته فى تنظيم (الجيوش وأساليب القتال وادارة شئون الدولة ، قد أصابهم وأصابها تغييرات كثيرة ، فكان ذلك شاهدا من شهود التمييز بين ما هو سياسة ودنيا وما هو وحى ودين (٢).

وبعد الإمام القرافى أتى الفقية المجدد ، والأصولى المجتهد ، والإمام المحدث : ولى الله الدهلوى (*) ليقرر نفس الحقيقة ونفس المبادئ فى كتابه : " حجة الله البالغة " الذى قسم فيه السنة النبوية الى قسمين :

أولهما : ما سبيله تبليغ الرسالة ، وفيه قوله تعالى : " وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فإنتهوا " (٣) ويدخل فى هذا القسم علوم الآخرة وشرائع ضبط العبادات . وبعض هذه العلوم وحى ، وبعضها اجتهاد جاء بناء على

---

(١) القرافى ، الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الإحكام وتصرفات القاضى والإمام ، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ، طبعة حلب ، ١٩٦٧، صفحات ٨٦-١٠٩ .

ونقلا عن : محمد عمارة ، الدين والدولة ، مرجع سابق ص : ٦١.

(٢) عبد الجبار بن أحمد (قاضى القضاة) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، ج١٥) طبعة القاهرة ، ص : ٢٨٦ . نقلا عن محمد بن عمارة الدين والدولة مرجع سابق ص:٦٢.

(*) أحمد بن عبد الرحيم الفاروقى (١١١٠-١١٧٦هـ / ١٦٩٩م- ١٧٦٢م) .

(٣) الحشر (٧) .

ما علمه الله من مقاصد الشرع ، فهو بمنزلة الوحى .

وثانيهما : ما ليس من باب تبليغ الرسالة ، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم : " إنما أنا بشر ، إذا أمرتكم بشئ من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشئ من رأيى فإنما أنا بشر " وقوله فى قصة تأبير النخل : " فإنى إنما ظننت ظنا ، ولا تؤاخذونى بالظن ، ولكن اذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به ، فإنى لم أكذب على الله (١).

وفى هذا القسم تدخل : علوم الدنيا : الطب والزراعة ، والصنائع والحرف ، وكل ما كان سنده ومصدره التجربة ، والأمور المتعلقة بالسياسة، من كل ما يأمر به الخليفة فى الحرب والغنائم الخ ... وكذلك أمور القضاء ، لأنها مبنية على البينات والإيمان (٢).

فكل ما خرج عن القسم الخاص بتبليغ الرسالة الدينية ، من السنة النبوية الشريفة ، فليس من ثوابت الدين ، وإنما هو من متغيرات الدنيا والسياسة ، التى على العقل المسلم أن يتناول موضوعاتها ابتداء بالنظر والاجتهاد ، على أن يكون نظره فيها واجتهاده محكوما بالإطار الدينى المتمثل فى الحدود التى هى قطعية الدلالة والثبوت وفى روح الشريعة ومقاصدها ، وفى تحقيق المصلحة لمجموع الأمة ودفع الضرر والضرار عن جمهور المسلمين.

إن الإسلام دين ودولة وأن واو العطف التى تعطف الدولة على الدين، فكما أنها تفيد المغايرة – وهذا هو معناها اللغوى – فإنها – أيضا – تفيد قيام الصلة والإشتراك .

فهناك تمايز بين الدين والدولة ، بين الرسالة والسياسة ، وفى نفس الوقت هناك صلات وخيوط ووشائج تربط بين الرسالة والسياسة ، بين الدين والدولة بروابط الحدود الإسلامية ومقاصد الشريعة التى شرعها الله .

---

(١) رواه مسلم وابن حنبل .

(٢) ولى الله الدهلوى ، حجة الله البالغة ج١ (القاهرة ، ١٣٥٢هـ) ص: ١٢٨-١٢٩ ونقلا عن : محمد عمارة ، الدين والدولة ، مرجع سابق ، ص : ٦٣ .

وهذا هو النهج الوسطى الذى ميز ويميز موقف الإسلام فى هذه المعضلة الفكرية ، التى تطرف ازاءها الكثيرون ، وخاصة فى الحضارات غير الإسلامية ، فقال فريق منهم بالكهانة التى جعلت الدولة دينا ، والسلطة فيها دينية لها قداسة الدين وثباته المستعصى على التطور والتغيير . وقال فريق آخر بالعلمانية التى فصلت الدين عن الدولة ، وأطلقت العنان لعقل الإنسان وسلطة البشر فى سياسة المجتمع ، دونما حدود ، حتى لو أحلت الحرام وحرمت الحلال .

وإذا كان المنهج الإسلامى قد برئ من هذا الغلو ، فإن مصدره ومنطلقه كان ولا يزال : الفقه والوعى بطبيعة العلاقة بين الرسالة والسياسة فى الإنجاز النبوى الذى اجتمعت فى شخصة كل مقومات رجل الدولة بجانب كل السمات المتعالية لرسول الدعوة الدينية .

ثالثا : الأدلة العقلية :

١-أن ما ذكره الشيخ على عبد الرازق من أنه اذا كان معقولا أن يؤخذ العالم كله بدين واحد فليس معقولا أن تسيطر عليه حكومة واحده ، فالرد على هذه الحجة فى غاية البساطة لأنه : لا الرسول ولا فقهاء المسلمين نادوا بسيطرة حكومة واحدة تمد سلطانها على العالم كله . والقول بأن الإسلام دين ودولة لا يمنع أبدا من تعدد الحكومات واختلاف الأنظمة السياسية تحت لوائه فى ظل مبادئه العامة .

فمن القواعد الأساسية المقررة فى الشريعة الإسلامية الغراء : قاعدة التوسعة على الحكام فى الأحكام السياسية ، فأحكام الشريعة – فى غير مسائل المعتقدات والعبادات – تجرى بحسب اختلاف الزمان والمكان . ومن القواعد المقررة فى الشريعة أيضا قاعدة رعاية المصالح المرسلة وقاعدة العادة محكمة وقاعدة سد الزرائع وقاعدة المشقة تجلب التيسير وقاعدة

ارتكاب أخف الضررين وقاعدة الضرر يزال شرعا [١] . وكلها قواعد تدعو الى فتح أبواب التيسير أمام المسلم ليدلف الى روح الشريعة أيها شاء.

ومن المعروف أن هذه القواعد - وكثير غيرها - تؤكد أن الإسلام فى غير مسائل المعتقدات والعبادات كما سبق أن ذكرنا - يسمح بإختلاف النظم حسب اختلاف الزمان والمكان ، وأنه لا يتضمن فى المسائل الدنيوية الا الأسس العامة دون الدخول فى التفصيلات ، فهذه تختلف باختلاف الدول . أما العموميات فهى على درجه من المرونه بحيث يمكن تجاوبها مع الظروف المختلفة [٢].

٢- إذا كان الشيخ على عبد الرازق - ومن نهج نهجه - قد ذهب الى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يدعو فى رسالته الى اقامة دولة ويستدل على ذلك بقوله : " إن تلك الدولة التى ينسبون الى الرسول أنه عمل على اقامتها قد خلت من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم [٣] الا أنه يمكن الرد على هذه الإدعاءات بأنه بانتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى المدينة واستقراره واصحابة فيها ، واتخاذها مقاما دائما لهم تم للمسلمين اقامة أول دولة لهم وهى دولة ينطبق عليها التعريف القانونى الحديث للدولة،

---

(١) الخضر حسين ، نقض كتاب نظام الاسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٧٧.

(٢) راجع فى ذلك - ثروت بدوى ، أصول الفكر السياسى ، مرجع سابق ، ص:١١٣ - عبد الرحمن خليفة ، فى علم السياسة الإسلامى ، مرجع سابق ، ص:٢٢٣ وما بعدها .

ومع ذلك يرى الدكتور متولى أنه اذا كنا قد بينا أن الفكرة القائلة بخضوع العالم الى حكومة واحدة تعد - فى الآونة الحالية - من متعذر الأمور أو فى عداد الخيالى من الأفكار الا أنها تعد مع ذلك - فيما يرى بعض كبار المفكرين وكبار الساسة فى العصر الحديث - أحد الضرورات التى لا غنى عنها للبشرية ، لأنها تعد فى الواقع الوسيلة الوحيدة الأكيدة لحمايتها مما يتهددها من فناء ومن ناحية أخرى فإن خضوع العالم لحكومة واحدة عالمية لا يتعارض بتاتا مع أن يكون لكل شعب من الأنظمة السياسية والإجتماعية (أى من التشريعات) ما يتلاءم مع ظروفه الخاصة .

- عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص : ١٠٣.

(٣) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٦٠.

وتتوافر لها كل الأركان التى يجمع عليها رجال القانون فى الوقت الحاضر .

فإذا كان تعريف الدولة عند فقهاء القانون الدولى والدستورى هى : جماعة من الناس تقيم بصورة دائمة على اقليم معين ، وتخضع لسلطة حاكمه وفق تنظيم سياسة معينة ، فيظهر من التعريف أنه لكى تقوم الدولة يتعين أن يتوافر لها أركان ثلاثة هى : الشعب والإقليم والسلطة السياسة الحاكمة .

وقد تحققت هذه الأركان في دولة الرسول الأولى فى المدينة ، فكان هناك شعب يقيم بصورة دائمة فى المدينة التى هى اقليم الدولة الوليدة وكانت هناك السلطة الحاكمة التى يتولاها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم .

كذلك فقد توفر فى هذه الدولة عنصر الإستقلال السياسى الداخلى والخارجى ، بمعنى استمداد القرار من الذات ، وتلك هى السمة الأساسية لإقامة الدولة ولا جدال فى أن المسلمين تمتعوا بهذا الإستقلال من يوم أن تجمعوا بالمدينة ، فما عرف عنهم أنهم خضعوا فى أمورهم الداخلية والخارجية لأى جماعة أخرى ، أو لغير توجيه الإسلام الذى جاء به رسولهم صلى الله عليه وسلم .

ويرى الدكتور محمد طه بدوى أنه بانتقال المسلمين الى المدينة تكون لديهم عنصر يمكن أن نطلق عليه حالة " الضمير الإجتماعية" التى تعنى الإلتقاء القلبى والفكرى على غاية مشتركة ، التقاء يدخل به المجتمع مرحلة التأسيس والوجود والتميز . (١)

وهذا الكلام يعتبر بمثابة اجابة لسؤال من الممكن أن يوجه وهو : لماذا لم تقم الدولة الإسلامية الأولى فى مكة ، وقامت فى المدينة ؟

والإجابة على هذا السؤال يتولاها واقع الحياة فى كل من البلدين

---

(١) محمد طه بدوى ، أصول علوم السياسة ، (الإسكندرية : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٦٦). ص : ٣٧

اللتين اختصت احداهما بنشأة الدعوة ، والأخرى بنشأة الدولة ، حيث أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسى فى المدينة الدعائم التى أقام عليها دولة الإسلام ومنها :

- بناء المسجد : الذى لم يكن دار عبادة بقدر ما كان برلمانا بالمعنى الحديث.

- الدستور : الذى سارت عليه دولة الإسلام فيما بعد :

- المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار : ليقيم شعبا متماسكا بدون تفريق أو تمييز الى آخر ذلك من دعائم جعلت رأيه دولة الإسلام عالية خفاقة .

٣- إذا كان الشيخ على عبد الرازق يستدل على عدم سياسية الإسلام بتساؤل يقول فيه :

لماذا لم يعرف للرسول نظاما فى تعيين القضاة والولاة ؟ (١)

فإن الرد على هذا التساؤل يصبح ميسورا اذا عرضنا نظامه - صلى الله عليه وسلم - فى القضاء :

فعندما استقر المقام بالمصطفى صلى الله عليه وسلم بالمدينة وضع أول دستور (٢) مكتوب عرفة العالم ، وقد تضمن هذا الدستور تحديد شخصية رئيس الدولة وهو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بنصه على أن ما اختلف فيه " من شئ " فإن مرده الى الله والى محمد (م /٢٣) . وبنصه

---

(١) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص: ١٦٠.

(٢) ورد نص هذا الدستور فى :

- ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج١ مرجع سابق صفحات :٥٠١-٥٠٤ .

- محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة : ط٢.(القاهرة) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٦) صفحات :١٥ : ٢١ .

- محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية (القاهرة : المكتب المصرى الحديث ١٩٨٣) صفحات : ٥٣-٥٩ .

كذلك على أن ما وقع بين القبائل من حدث أو اشتجار يخاف فساده " فإن مرده الى الله والى محمد رسول الله (م /٤٢) ومن ثم أصبح النبى - صلى الله عليه وسلم - فى الوقت نفسه هو القاضى الذى يفصل بين أهل المدينة المسلمين منهم واليهود ، ويقضى فيما بينهم من حدث أو شجار .

ومع ذلك فإن المسلمين بحكم ايمانهم كانوا يتجهون الى النبى صلى الله عليه وسلم . ليحكموه فيما حدث بينهم ، فقد كان من أمارت الإيمان الكامل تحكيم النبى صلى الله عليه وسلم فيما يشجر بينهم طبقا لقوله تعالى : " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم " (١).

وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم - بذلك - هو أول قاض فى الإسلام ، وقد تولى القضاء بنفسه (٢)، فلم يكن فى زمنه قاض سواه ، لقلة عدد المتقاضين وقد أزال الإسلام ما كان بينهم من الشحناء والبغضاء ، وألف بين قلوبهم ، وجعلهم يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة.وكان صلى الله عليه وسلم - يحكم بين المتخاصمين بما أنزل الله امتثالا لقوله جل شأنه " فأحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق " (٣). وقوله إنا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ، ولا تكن للخائنين خصيما " (٤).

---

(١) النساء : الايه : ٦٥

(٢) راجع فى ذلك : -عبد المجيد الحفناوى ، تاريخ القانون المصرى ، مع دراسة فى نظرية العقد فى القانون الرومانى (الإسكندرية : منشأة المعارف ، بدون ، ص:٣٨١.

- أبو زيد شلبى ، تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامى (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٤) ص:١١٥.

- عمر شريف ، نظام الحكم والإدارة فى الدولة الإسلامية ، دراسة مقارنة (القاهرة : دار الإتحاد العربى ، ١٩٨٥) ص: ١١٧.

(٣) المائدة : ٤٨.

(٤) النساء : ١٠٥.

من هنا يمكن القول أن القرآن الكريم كان - على عهده صلى الله عليه وسلم - هو المصدر الأول والأساسي ، وهو القانون الخاص بالأمة الإسلامية .

ويبين سبحانه وتعالى كيف أن جوهر هذا القانون الالهي - الذى ضمنه كتابه العظيم والذى أمر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يحكم بما أراه منه - هو تحقيق العدالة ، فيقول سبحانه وتعالى : " يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب لتقوى ، واتقوا الله أن الله خبير بما تعملون " (١).

كما يقول سبحانه فى آية أخرى : " أن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعما يعظكم به ، إن الله كان سميعا بصيرا " .(٢)

ولكى يتحقق العدل يجب ألا يكتم الناس الشهادة ولا يخافون فى الحق لومة لائم ، يقول تعالى " .... ولا تكتموا الشهادة ، ومن يكتمها أثم قلبه ، والله بما تعملون عليم " (٣)

ولم يؤثرعنه - صلى الله عليه وسلم - أنه خصص رجلا للقضاء ، ولكن كان يعهد به الى بعض ولاة الأقاليم ضمن توليتهم أمور الولاية ، وأحيانا كان يعهد الى بعض صحابته بفض بعض الخصومات .

وفى ذلك يقول الدكتور السبكى ، كان فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم جماعة يقضون بين الناس منهم أبو بكر وعمر وعلى ومعاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود وأبى بن كعب وأبو موسى الأشعرى ومعقل بن يسار.

وقد بعث النبى صلى الله عليه وسلم عليا الى اليمن ليقضى بين أهلها وأوصاه أن لا يقضى بين الخصمين حتى يسمع منهما ، وأمره أن يعلمهم

---

(١) المائدة : ١٠٨.

(٢) النساء : ٥٨ .

(٣) البقرة : ٢٨٣.

الشرائع ، كما بعث معاذ الى اليمن أيضا يعلم الناس القرآن وشرائعه ، ويقضي بينهم ، وجعله على الصدقات ، وكأنه بذلك – صلى الله عليه وسلم – قد بعثه أميرا وقاضيا وجابيا للصدقات .(١)

وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرو بن العاص رضى الله عنه أن يقضى بين خصمين فى حضرته . وبشره عندما سأل : يا رسول الله ، ءأقضى وأنت حاضر ؟ بأن له أن أصاب أجرين وأن أخطأ أجرا واحدا، حين قال له : " إن الحاكم اذا اجتهد فحكم فأصاب فله أجران . وإن إجتهد فحكم فأخطأ فله أجر واحد (٢).

ويرى الدكتور محمد عمارة أن انجاز الرسول صلى الله عليه وسلم فى ميدان القضاء ليؤكد سياسية الإسلام حيث يقول : أن الرسول صلى الله عليه وسلم كانت تعرض عليه المنازعات ، فيستوضح البينات ، ويجتهد ، ثم يقضى " بالرأى لا بالوحى الدينى ، الذى لا ينطق عن الهوى .

ومن ثم فقد تحدث الى أصحابه منبها لهم على أن قضاءه ليس وحيا حتى يصادف الصواب مهما خفى ، ومن ثم فهو ليس " دينا " وإنما هو من " الرأى والإجتهاد وأمور الدنيا " المتميزة عن شئون الدين .

تحدث اليهم فى هذا الأمر فقال : " إنكم تختصمون الى ، ولعل بعضكم يكون الحن بحجته من الآخر ، فأقضى له بما يقول ... فأنا بشر أقضى على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشئ من حق أخيه ، فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها (٣)

فهو هنا ، صلى الله عليه وسلم ، ينبه على أن بشريته تجعله يقضى بناء على ما يسمع من الحجج والبينات بناء على ظنه صدق طرف من

---

(١) على يوسف السبكى ، نظام الحكم والإدارة فى العهد النبوى والخلافى الراشدة ، ط١ (القاهرة : مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٨٤) ص: ٧٠.

(٢) محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، مرجع سابق ص : ١٠٩.

(٣) رواه ابن حنبل .

طرفى النزاع وكل ذلك يخرج قضاءه من دائرة " الدين " الموحى به ، المبرأ من الخطأ والمنزه عن الظن ، ويدخل به الى دائرة " الرأى والاجتهاد ، دائرة الدولة والسياسة لأمور الناس [1].

٤- أن ما ذكره الشيخ على عبد الرازق والمستشرقون من بعده من أن الرسول اذا صح أن من مهامة إنشاء دولة لكان قد عين أحدا يخلفه من بعده ، ولما كان يترك أمر تلك الدولة مبهما على المسلمين ليرجعوا سريعا بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض " [2].

فمن الواضح أن الحكمة التى دعت الرسول - صلى الله عليه وسلم - الى عدم تعيين من يخلفه انما يرجع الى رغبته فى افهام المسلمين أن أمر اختيار الخليفة موكول اليهم ، كما أنه ليس صحيحا أن الرسول قد ترك أمر الدولة مبهما على المسلمين ، وغير صحيح أيضا أنهم رجعوا سريعا بعد وفاته يضرب بعضهم رقاب بعض ، فما هى الا مناقشة دارت بينهم فى سقيفة بنى ساعدة ، وسرعان ما طوى بساطها على وفاق وسلام [3].

٥- أما مقولة أن الإسلام قد جاء بصورة معينة من صور الحكم ، أو قرر شكلا محددا للتنظيم السياسى ، فهذه لا تستند الى أساس سليم .

فرياسة الدولة ، ولمن تكون ، والشروط التى يلزم توافرها فيمن يتولى

---

(١) محمد عمارة ، الدين والدولة (القاهرة الهيئة العامة للكتاب ،١٩٨٦) صفحات : ٥٥،٥٦ .

(٢) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ٨٧.

(٣) الخضر حسين ، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق :٢٠٥. ويضيف الى ما تقدم أنه اذا كان المؤلف (يقصد الشيخ على عبد الرازق) يلوح الى قتال أبى بكر لأهل الردة ، فأولئك قوم نزلت بهم ضلالة أو استحوذت عليهم جهالة ، ولو نص النبى صلى الله عليه وسلم على امامه أبى بكر لنازع أولئك الضالون أو الجاهلون فى صحة ما يروى لهم عن رسول الله ، ثم لم يعدموا مغالطة يتملصون بها من عهده ما تفرضه عليهم النصوص الصريحة " . ويرى الشيخ بخيت المطيعى فى كتابه " حقيقة الإسلام وأصول الحكم " ص : ٣٨٧ . أن الرسول كان قدهم أن يكتب كتابا الى أبى بكر يستخلفه فيه لولا أن عاجلته الوفاة .

الخلافة وأساليب ممارسة السلطة ، كل هذه الأمور لم ينظمها القرآن الكريم .

هذا فضلا عن أن الرسول عليه السلام لم يضع بشأنها أحكاما عامة، وإنما كان يفصل فى النادر من الأحيان – فى مسائل عرضية ليست بطبيعتها مما يعد تشريعا عاما ملزما للأجيال التالية . وما كان يصدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مثل هذه الأمور ، إنما كان يقوم على المصالح المرسلة ، أى أن أساسه هو المصلحة القائمة فى عصره [١].

٦- اذا كان بعض المفكرين قد تابع الشيخ علي عبد الرازق فى قوله بأن الإسلام دين فقط وأشاروا صراحة الى ما يذكر عن مساوئ الحكم الدينى وفشل تجربة الحكومات الدينية فى الغرب المسيحى فيمكن القول أنهم لم يشيروا الى ذلك الا كمجرد سند لرأيهم الغربى يدعون أنه ، إنما نبت لديهم كثمرة كما تبينوه من آيات قرآنية وأحاديث نبوية ، كانوا يتصيدونها ويقدمونها دون ذكر للأسباب والظروف التى أحاطت بها ، ودون رجوع الى شئ من التفسيرات التى وردت فى كتب كبار المفسرين لها ، حتى أننا لنجد أن ذكرهم لتلك الآيات والأحاديث لم يكن فى حقيقته الا ستارا يخفى وراءه الأسباب والبواعث الحقيقة التى دفعت بهم الى اعتناق رأيهم .

ولقد فاتهم أن بين المسيحية والإسلام فى هذا المقام فارقا كبيرا ، لذلك فليس ثمة ما يبرر نزعة التقليد أو اعمال القياس بين أمرين ليس بينهما من وجوه التشابه شئ .

فإذا رجعنا الى الديانة المسيحية ألفيناها تقوم على مبدأ الفصل بين الدين والدولة ، فمن الأقوال المأثورة عن السيد المسيح قوله " ليست مملكتى فى هذا العالم " وقوله : " دع مالقيصر لقيصر وما لله لله " ومن ذلك يبين بجلاء أن الدين المسيحى لم يتضمن اقامة للدولة أيا كانت طبيعتها .

لذلك نجد أن المسيحيين الأولين لم يعمدوا الى شئ من الإصلاح فى المجتمع الرومانى الذى نشأوا فيه رغم ما هو معروف من تحريمهم للكثير

---

(١) ثروت بدوى ، أصول الفكر السياسى ، مرجع سابق ، ص : ١١٥.

من العادات والطقوس القديمة الشائعة فيه (١).

أما الإسلام فلا يعرف أمثال تلك الآيات أو الكلمات التى تدل دلالة بينة على الفصل بين الحياة الدنيا وحياة الآخرة ، ولا الفصل بين الدين والدولة ، بل مزج بينهما وقد تجلى ذلك بعد هجرة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الى المدينة .

وبعكس المسيحية نجد الإسلام قد شرع مبادئ الحدود و القصاص ، وكذلك مبدأ الجهاد والأحكام المالية الى آخر ذلك من الأحكام التى سوف يأتى ذكرها فيما بعد .

٧- اذا كان البعض قد حاول الدفاع عن الشيخ على عبد الرازق بحجة أنه وضع الكتاب اثر الغاء الخلافة العثمانية فى تركيا ١٩٢٤م وضعه حين سمع أن الخلافة ستنتقل الى مصر ، ويكون الملك فؤاد هو خليفة المسلمين ، مما دعاه الى أن يذهب فى كتابه الى أنه ليس فى الإسلام خلافة أو ملك أو نظام حكم ، فإن الرد على ذلك يتمثل فيما يلى :

أولا : أن الأستاذ على عبد الرازق يذكر فى مقدمة كتابه " وليت القضاء بمحاكم مصر الشرعية منذ ١٣٣٣هـ الموافق ١٩١٥ م فحفزنى ذلك الى البحث عن تاريخ القضاء الشرعى والقضاء بجميع أنواعه فرع من فروع الحكومة ، وتاريخه يتصل بتاريخها أتصالا كبيرا ، وكذلك القضاء الشرعى ركن من أركان الحكومة الإسلامية . وشعبة من شعبها ، فلا بد حينئذ لمن يدرس تاريخ القضاء أن يبدأ بدراسة ركنه الأول ، أعنى الحكومة فى الإسلام، وأساس كل حتى فى الإسلام هو الخلافة والإمامة العظمى ، فكان لابد من بحثها ، شرعت فى ذلك كله منذ بضع سنين ولا أزال بعد فى مراحل البحث الأولى ، ولم أظفر - بعد الجهد - الا بهذه الورقات أقدمها على استحياء الى من يعنيهم ذلك الموضوع .

واذا كان الكتاب قد قدم للمطبعة سنة ١٩٢٥ م ، وقد بدأه الأستاذ سنة

---

(١) لمزيد من التفصيل ، راجع ، عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص: ١٠٩. وما بعدها

١٩١٥م . فمعنى ذلك أنه قضى فى تأليفه تسع سنوات قبل أن تسقط الخلافة ، وأن الفكرة التى بعثت على تأليفه لم تكن حركة مصطفى كمال ، وتطلع الملك فؤاد الى الخلافة ! هذا ما يعترف به المؤلف فى سطور الكتاب الأولى ، فهل كان المدافعون عن الشيخ أدرى بالحقيقة منه ؟ وهل كان يعجزه أن يقول: لقد فكرت فى الكتاب منذ سقوط الخلافة العثمانية فكتبت الكتاب لأبين أنها باطلة وليست حقا ؟

ولكن لماذا اتجه الشيخ على عبد الرازق الى تأليف هذا الكتاب بعد رجوعه مباشرة من انجلترا ؟

إن الأستاذ الشيخ قد نال عالمية الأزهر سنة ١٩٩١ م، وقضى بالأزهر عاما واحدا يدرس مادة البلاغة ، وقد ألف فيها كتابا عن علم البيان سماه (الأمالى) ثم سافر سنة ١٩١٢ الى انجلترا ، ليدرس السياسة والإقتصاد فلم يتح له أن يتفرغ لفرع معين ، فعاد عن نشوب الحرب العالمية سنة ١٩١٤م ليعين بعد وقت قصير قاضيا شرعيا .

لقد سافر الى انجلترا فى الفترة التى اعقبت سقوط الخليفة عبد الحميد سنة ١٩٠٨ ، وتسلم الحكم جماعة من الضباط سموا أنفسهم (جمعية الإتحاد والترقى) وكان هدفهم الأول الغاء الخلافة تماما ، فعزلوا السلطان الجديد محمد رشاد – الذى لقب بمحمد الخامس – عن كل سلطة ، وأصبح مجرد شخص يعيش حبيسا فى قصره ، وتركوا للأقلام أن تتحدث عن الخلافة بكل منكر فظيع ، وظهر كتاب الأتراك يشيدون بزعامة ضباط الإتحاد والترقى ، ويجعلونهم أبطال الإنقاذ من حكم السيطره والإستبداد ، وكان من الطبيعى أن ترحب الصحافة الأوربية بهذا الإتجاه الهجومى على الخلافة العثمانية (١).

وكان مرجليوث المستشرق الانجليزى من أكبر أعداء الخلافة الاسلامية، وقد أخذ يقرر : " أن مبدأ الحكومة الأوتوقراطية قد ظل مسلما به لايجادل أحد فيه فى الأقطار الاسلامية حتىالقرن التاسع عشر ، وذلك حين

---

(١) محمد رجب البيومى ، الإسلام وأصول الحكم فى الميزان ، مجلة الأزهر ، صفر ، ١٤١٤هـ ص : ١٢.

وصلت الموجة التى صدرت عن الثورة الفرنسية عن طريق تركيا الى المنطقة الحارة [1].

كذلك كان المستشرق الإنجليزى أرنولد الذى قرر أن الحكومة الإسلامية أوتوقراطية قد ادعى - هو الآخر - أنها مبنية على الوحى الالهى، وقد جعل واجبا دينيا على الفرد المسلم أن يطيع الحكومة الإستبدادية التىيقوم على رأسها الخليفة [2].

وقد كان الأستاذان مرجليوت ، وأرنولد من كبار أساتذة اكسفورد التى التحق بها الأستاذ على عبد الرازق على مدى عامين متتابعين ، وكان موضوع حديثهما فى الجامعة هو السياسة الإسلامية فإستجاب الأستاذ لما سمع، وهذا موضع العجب ، لأنه أزهرى يفترض فيه أن يكون قد درس أصول الحكم فى الإسلام وقرأ ما كتبه أساطين العلماء ، ولكن كتابه الذى الفه ينطق بأنه لم يلم بما قاله هؤلاء الأعلام فكان فريسة سهلة الوقوع ، وحضر الى مصر ليكتب كتابه قبل سقوط الخلافة بتسعة أعوام .

ثانيا : اذا كان الكتاب قد أحكمت خطته ، وكتبت صفحات كثيرة منه قبل أن يلى الملك فؤاد الحكم - كما سبق ذكره فى العنصر الأول - فكيف يعقل أن يشرع المؤلف فى كتابه وفى ذهنه أن يهدم ملكا لم يتبوأ عرشه بعد ولم تكن تدل الدلائل الى أن الملك فؤاد سيخلف أخاه السلطان حسين كامل ، اذ كان المنتظر أن يخلفه ولده الأمير كمال حسين ولكنه اعتذر فجأة فأصبح الأخ بديلا عن الابن [3].

اذن فاعتبار الكتاب - وما فيه من هجوم - موجها الى الملك مستبعد ، وهذا ما أكده الأستاذ على عبدالرازق - نفسه - حيث كتب فى جريدة السياسة يرد على من ظن أنه بهجومه على الملوك السابقين ، والخلفاء

---

(١) محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الأسلامية ، (القاهرة : مكتبة دار التراث ، ١٩٧٩) ص ٢٧٢.

(٢) المرجع السابق ، ص : ٢٧٤.

(٣) محمد رجب البيومى الإسلام وأصول الحكم فى الميزان ، مرجع سابق ص : ١٤.

السالفين يعنى الملك فؤاد ، وهـو قـول ردده بعض الناقدين ، فأفزع المؤلـف الى درجة الهلع وكتب تحت عنوان : " عـرش وتـاج وذات ملكيـة " يقـول : " أولئك ملوك لم يراعوا للعلم حرمه ، ولا عرفوا للحريـة قدرا ، وملـك مصـر أعز الله دولته ، وما يضيره أن يكون خليفة - هو أول ملك عرفه الإسلام فى مصر ملكا دستوريا ينصر العلم والعلماء ، ويؤيد فى بلده مبادئ الحرية.

الفصل الثانى
المنكرون لسياسية الإسلام من الغرب
والرد عليهم

لقد تابع الشيخ على عبد الرازق فى رأيه السالف الإشارة اليـــــه – أيضا – البعض من مفكرى الغرب من أمثـال هـ .ب. شـرابى (*) الـذى الـف كتابا عن تطور الفكر السياسى فى الإسلام وقال فيه : " اذا دققنا النظر لا نجد فى الإسلام نظرية مستقلة للحكومة ، اذ كل ما يرتبط بالحكومة والدولة يدخـل فى نطاق الديانة ، فلا فاصل بين الأمور الدينية والدنيوية والمسلم الـذى يديـن بالله وبرسالة نبيه محمد ، عضو من أعضاء الجماعة الإسلامية بحق الإنتماء الى الديانة فقط ، لا بحق القرابه أو اللغة أو العنصر .

ومن الوجهة السياسية تتسم الجماعة الإسلامية أو الدولـة الإسـلامية ، بسمات أربع وهى :

١- أن الله رئيسها والقرآن كما تنزل على النبى دستورها الوحيد .

٢- أن كلمات الله هى الشرع الوحيد ، وليـس لجماعـة أن تجـرى لهـا شـرعا يخالفه .

٣- أن وظيفة دستور الحكومة وشـكلها وأحكامهـا أبديـة ، ولا يمكـن تغييرهـا كيفما اختلف الزمان والمكان .

٤- أن الغاية من الحكومة هى اقامة الدين وتنفيذ كلمات الله .

ويتضح من هذا كما يقول المؤلف أن الشريعة " وهى جملة الأوامر الإلهية

(*) استاذ علم التـاريخ بجامعـة " جورجتـاون " ولا نعلـم عنـه سـوى أنـه تعلـم بالجامعـة الأمريكية فى بيروت وأتم دراسته بجلمعة شيكاغو وتخرج منها سنة ١٩٤٨، ثم نـال منهـا شهادة الدكتوراه فى الفلسفة بعد خمس سنوات .

ليست قانونا بالمعنى المفهوم من القانون فى العصر الحديث ولكنها قضايا معصومة ترسم للمسلم أحكام سلوكه فى الحياة [1].

ولا يعنينا فى هذا المقام أن نناقش تصوير هذا المفكر لحقيقة الإسلام ولكننا نقلناه هنا بحرفه لنسأل " وهل للدستور أو للقانون على الأساس الصحيح فى كل صورة من صورة قاعدة تخالف هذه القاعدة فى جملتها ؟ ".

وهل يصل هذا المفكر يوما الى دستور " وضعى " قويم بدأ العمل به فى أمته بجميع تفصيلاته وتعديلاته دفعه واحدة ؟

وهل فى دساتير العالم دستور لم يقم على قواعد ثابته لا تتغير ؟

إن اقدم الأمم الديموقراطية عملا بالحكم النيابى كما يقول الأستاذ عباس العقاد هى الأمة البريطانية ، ودستورها فى أساسه قواعد لا تقبل التغيير ، ومن هذه القواعد : حرية الفرد ، وحرية الإعتقاد وحرمة المنزل ، ومبدأ المسئولية الوزارية ، ومبدأ السيادة البرلمانية فى وضع القوانين ، ومبدأ سريان القوانين فى جميع الأوقات ، الى آخر ذلك من القواعد ، فهل يكون هذا الدستور هو الدستور الصالح الذى لا غرابة فيه ، ثم تكون الغرابة فى دستور الإسلام [2].

إننا لا نغير حرفا من نظام الحكومة الإسلامية اذا قلنا :

- أن قواعد الحكم كلها منصوص عليها فى آيات القرآن الكريم .

- أن الإمام يتولى الحكم بالبيعة .

- أن الإسلام يوجب على المسلم أن تكون فيهم أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر .

---

(١) هـ . ب . شرابى ، تطور الفكر السياسى فى الإسلام (الحكومات والسياسة بالشرق الأوسط فى القرن العشرين ، ص:١١. ونقلا عن :

عباس محمود العقاد ، ما يقال من الإسلام (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٧٠) صفحات : ١٠٥-١٠٦.

(٢) عباس العقاد ، مايقال عن الاسلام ، مرجع سابق ، ص : ١٠٨.

- أن السيادة التشريعية موزعة بين الإمام وأهل الذكر واجماع الأمـة ، او مـ هو فى حكم الإجماع .

-أن الفرد حر مسئول .

- إن مصلحة الأمة أساس فى تطبيق الشريعة وفى وضع الأحكام التى لم تذكر بتفصيلاتها وعوارضها فى آيات الكتاب

- إن المجتمع الإسلامى ينكر احتكار الثروة ويحرم الربح بغير عمل ، ويقرر من ثروة الأمة كلها حصة للعجزة والمحرومين .

- إن الحدود الجنائية لا تعطل أبدا الا لعلة واضحة من علل الضرورات .

- أن هذه الضرورات مرجعها الى حق السيادة المطلق ، وهو حق الإمام الراعى وأهل الذكر والرأى المتفق عليه بين جمهرة الرعية .

فهل فى هذا الوصف قيد شعره من الإنحراف عن حقيقة أى دستور فى العالم ؟ وهل هذا الوصف يعد بدعة فى الدساتير التى تصلح للتطبيق وينتظم عليها أمر الجماعات الإنسانية ؟

من هذا المنطلق يمكن القول أن المستشرقين وتلاميذهم ، وأصح من ذلك أن المستغربين " وأتباعهم من الشرقيين هم الذين يبتدئون بالإستغراب - أصلا - فى كل بحث من بحوثهم الإسلامية .

وأن هؤلاء لا يكلفون أنفسهم أن يبتدئوا بالبحث فى شئون الإسلام " غير مستغربين " ولا مفرقين بين نظرة ونظرة وميزان وميزان ، ولكنهم لو تكلفوا ذلك فى كل ما بحثوه لعلموا أن الغرابة هنا حاصلة ولكنها فى طريقتهم وفى اتجاه عقولهم أو نيات ضمائرهم وليس فى الإسلام شئ من الغرابة .

واذا انتقلنا الى مفكر غربى أخر فسوف نجد أن الكلام فى هذا الموضوع قد لا يختلف كثيرا .

فعندما يقول المستشرق دافيد دى سانتيلا : أن الإسلام هو دولة الله المباشرة ، هو حكم الله الذى يرعى شعبه ، إن أساس الوحده الإجتماعية المسمى فى المجتمعات الأخرى " بولس Polis و " كيفتاس " Civitas أى الحكومة ، يمثله الله من الإسلام . فالله هو الإسم الذى يطلق على السلطة العاملة فى حقل المصلحة العامة . وعلى هذا يكون بيت المال ، هو بيت مال الله ، والجند هم : جند الله ، حتى الموظفون العموميون ، هم عمال الله .

إن الله فى الشرع الإسلامى يقوم مقام سلطة المدينة Civitas وهو المبدأ الرومانى القديم ، فالله وحده يقيم الأمراء ، والله وحده يجردهم من الإمارة والسلطان (١)

وعندما يقول سانتيلا ذلك فانه يزعم أن الدولة فى الإسلام هى حكومة الله وحده أو حاكميته وحدها .

وعندما يقول سانتيلا أن الإسلام هو دولة الله المباشره ، هو حكم الله الذى يرعى شعبه بعينه .. نقول له : ليس هذا هو الإسلام .. فلقد رأيته بعين الكهانة الكنسية الكاثوليكية ، فأسقطت عليه الواقع الذى اقامته فى أوروبا العصور المظلمة ، وأقصى ما يمكن أن يعتذر عنه لصاحب مثل هذا التحليل هو أنه لم ير من الإسلام الا نظرية الإمامة الشيعية ، ففيها وحدها " الله وحده هو الذى يقيم الأمراء " وليس هذا هو الإسلام .

نقول ذلك ولدينا عشرات البراهين المستمدة من انجاز الرسول صلى الله عليه وسلم على جبهة الدولة ، عندما التزم انجازه السياسى هذا بالتميز دوما بين ما هو دين خالص وبين ما هى سياسة تقيم الدولة وتقودها وتنظم المجتمع وتطور عمران الحياة الدنيا .

---

(١) سانتيلا ، القانون والمجتمع ، ضمن كتاب تراث الإسلام ، طبعة بيروت ١٩٧٢م. نقلا عن محمد عماره ، الدين والدولة (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٦) ص : ٥١.

واذا كان المقام لا يسع الإفاضه فى ايراد هذه البراهين ، فإننا نكتفى منها بالبعض ، الحاسم فى الدلالة على سياسية الإسلام :

١- ففى غزوة بدر : وبعد أن عسكر الرسول صلى الله عليه وسلم ، بجيش المسلمين ، استعدادا للقتال ، سأله المسلمون ، بلسان الخباب بن المنذر ، عن طبيعة قراره هذا ؟ هل هو دين فله الطاعة والتسليم ؟ أم هو سياسة ورأى ، فيخضع للشورى والبحث والتعديل ؟

سأله الخباب : يا رسول الله ، أرأيت هذا المنزل ، أمنزل أنزلكه الله، فليس لنا أن نتقدمه أو نتأخر عنه ، أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟

فقال صلى الله عليه وسلم : بل هو الرأى والحرب والمكيدة .

فقال الخباب : يا رسول الله : أن هذا ليس لك بمنزل ، فإنهض بنا حتى نأتى أدنى ماء من القوم ثم نبنى عليه حوضا ، فنملؤه ماء ، ونشرب ولا يشربون. فاستحسن الرسول رأى الخباب وفعله [١] .

وهنا نلمح التمييز - من الرسول ومن المسلمين - بين ما هو دين خالص وما هو سياسة لأمر الجيس كشأن من شئون الدولة والدنيا .

٢- وفى عزوة الخندق - (سنة ٥هـ) - عندما اشتد الأمر على المسلمين فى المدينة المحاصرة ، سعى الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى عقد معاهدة " مع قادة " غطفان " وأهل " نجد " يتخلون بموجبها عن حلفهم مع قريش ، ويفكون حصارهم للمدينة ، لقاء حصولهم على ثلث ثمار المدينة .. وبعد أن تمت المفاوضات ، وأعد مشروع المعاهدة ، وقبل امضائه ، استشار الرسول قائدى الأنصار : سعد بن معاذ ، وسعد بن عبادة ، فدار بينهم هذا الحوار ، الذى بدأه سعد بن معاذ بقوله :

---

(١) ابن عبد البر ، الدرر فى اختصار المغازى والسير (طبعة القاهرة:١٩٦٦) ص١١٣.

– يا رسول الله ، أهذا أمر تحبه فنصنعه لك ، أم شئ أمرك الله به فنسمع له ونطيع : أم أمر تصنعه لنا ؟

– فقال صلى الله عليه وسلم ، بل أمر أصنعه لكم . والله ما أصنعه الا لأننى قد رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة .

– فقال سعد بن معاذ : يا رسول الله ، والله لقد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان ، وما طمعوا قط أن ينالوا منا ثمرة الا بشراء أوقرى (ضيافة) ، فحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك نعطيهم أموالنا ؟! والله لا نعطيهم الا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم .فنزل الرسول – صلى الله عليه وسلم ، مسرورا على رأس أصحابه ، وعدل عن الرأى الذى كان قد ارتآه ، وقال لقادة غطفان : انصرفوا ، فليس لكم عندنا الا السيف ، وتناول الصحيفة (مشروع المعاهدة) فمحاها [١] .

فهنا أيضا ، تمييز من الصحابة ، قادة الإنصار ، عند مداولاتهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بين الدين وبين السياسه ، فلما وجدوا أن ما أشار به الرسول لم يكن وحيا ودينا خالصا يستجوب السمع والطاعة ، قدموا مشورتهم واجتهادهم ، الذى بدل الموقف ، لأن القضية سياسة وحرب واقتصاد ، وعلى رأيهم نزل الرسول صلى الله عليه وسلم [٢]

٣– اننا نجد لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، موقفا صريحا يدعو فيه صحابته وقادة جيوشه الى التمييز بين " حكم الله " سبحانه ، الذى هو قضاء دينى قد اختص به وأودع الوحى بعضا منه وبين ما هو سياسة وحرب واقتصاد وشئون تتعلق بالمجتمع والدولة ، مما لم يرد فيها نص قطعى الدلالة والثبوت .

ذلك أن تقديرنا للأمور وقرارنا فيها هو " حكمنا نحن " وليس

---

(١) ابن عبد البر ، الدرر فى اختصار المغازى والسير ، مرجع سابق ، ص: ١٨٤.

(٢) محمد عمارة ، الدين والدولة (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٦) ص : ٥٤ .

لإنسان، حتى ولو كان صحابيا جليلا أو سيفا من سيوف الله أو أميرا من أمراء رسوله ، أن يدعى أنه يحكم بين الناس بحكم الله ، ولا أن قراره هو كلمة الله .

ينهى الرسول صلى الله عليه وسلم صحابته عن انتحال هذه السلطة الدينية الالهية ، ويطلب من قادة الجيوش وأمراء السرايا أن تكون معاهداتهم مع من يحاربون ويصالحون معاهدات واتفاقات موضوعة فى الإطار البشرى والسياسى دون أن يزعم لها نسبة تخرجها من دائرة الرأى والاجتهاد ، وتضفى عليها قداسة حكم الله .

فلقد روى عنه ، صلى الله عليه وسلم ، أنه كان اذا أمر (بتشديدالميم المفتوحة) أميرا على جيش أو سريه أوصاه :

" اذا حاصرت أهل حصن ، فأرادوك أن تنزلهم علىحكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا " (١).

فهو هنا يدعو الى التمييز بين حكم الله وقضائه (المأخوذ من النصوص القطعيه الدلالة والثبوت وحدها) ، وبين حكم الناس وسياستهم وحربهم وقضائهم ، وينهى عن أن يضفى البشر على أحكامهم الإجتهادية صبغة الهبة تمنحها قداسة أحكام الله .

ولو لم يكن فى سنته ، صلى الله عليه وسلم ، غير هذا الحديث الشريف لكفى فى رفض الإسلام للسلطة الدينية الكهنوتية ، ولقام دليلا على خطل الرأى الذى زعم أصحابه أن حكومة النبى وسياسته للدولة إنما كانت هى حكومة الله وحاكميته التى تجعل الدولة والسياسة دينا خالصا ، فتنزع من الأمة الحق فى أن تكون مصدرا للسلطة والسلطان فيما لم يسبق فيه حكم الله (٢).

---

(١) رواه مسلم والترمزى والنسائى وأبو داود وابن ماجة والدارمى وابن حنبل وذكره الدكتور محمد عماره فى كتابه الدين والدولة ، ص : ٥٧.

(٢) محمد عمارة ، الدين والدولة ، مرجع سابق ، ص: ٥٨.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد – فى القول بعدم سياسية الإسلام – بل حاول بعض المستشرقين – كما ذهب الى ذلك الشيخ على عبد الرازق من قبل – أن يتخذوا من عدم نص رسول اللـه صلى الله عليه وسلم على من يخلفه دليلا على إنكار سياسية الإسلام .

ومن المعروف أن هذا الموضوع – الذى سبق أن أشرنا اليه فى الرد على الشيخ على عبد الرازق – من الموضوعات التى كثرت فيها الروايات وتعددت واختلفت حتى تضاربت ، زاد بعضها وأوجز البعض الآخر – سواء من مفكرى الإسلام أو الغرب – وقد أتاح التعارض بين الروايات ، والمغالاة فى بعضها ، للمعترضين وأصحاب الهوى ضد الإسلام والحاقدين عليه فى كل عصر ومصر حجة يعتصمون بها لينفثوا من خلالها سمومهم ، ويوجهوا سهامهم المسمومة اليه ليوهنوا من أقوى ركيزة فى الإسلام ، وهى الشورى فى اختيار الحاكم الأعلى للدولة ، وهم يمعنون فى ذلك مع نص القرآن الكريم صراحة بأن المسلمين " أمرهم شورى بينهم " ، ومع تطبيق الرسول صلى الله عليه وسلم لهذه القاعدة بعدم النص على من يخلفه .

وقد حاول أحد المستشرقين أن يجد تعليلا لترك رسول اللـه صلى الله عليه وسلم هذا الأمر فقال : لعل مرضه فى أيامه الأخيره هو الذى منعه من ذلك ، ولكن هذا الكلام ظاهر البطلان ، وكان يجب على صاحبه أن يسأل نفسه أولا قبل أن يدلى به ، لو كان فى نية رسول الله صلى اللـه عليه وسلم أن يستخلف فما الذى منعه طوال السنين العديدة التى سبقت تلك الأيام الأخيرة ؟ وهل كان المرض من الشده بحيث جعله غير قادر على التحدث لمن حوله ؟!

ويرى الأستاذ – ت أرنولد أن السبب – فى عدم الإستخلاف – هو أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يشأ أن يخالف التقاليد العربية التى كانت متبعة فى عصره ، ومن تلك التقاليد – كما زعم – أن القبيلة كانت تترك

حرة لتختار من يحكمها [١]

وهذا رأى ظاهر البطلان - أيضا - لأنه لم يكن هناك تقليد معين واحد بين العرب ، بل كانت هناك تقاليد عديدة ، وقد وجدت بينهم الحكومات الوراثية ، كما عرفوا الفوضى وترك الأمور على فطرتها ، ولأن المجتمع الإسلامى قد قام على أساس الرابطة الدينية لا القبلية ، فالشئ الذى عنى به الإسلام تماما هو محو التنظيم القبلى ، وتنشئة مجتمع سياسى ، على نسق جديد [٢] .

ويبدو أن التفسير الصحيح لهذا الأمر - عدم النص - يكمن فى أن ترك الأمر لشورى المسلمين كان مقصودا لما يترتب عليه من عدم الزام المسلمين الا بما يلائم مصالحهم فى العصور المختلفة ، كما أن هذا التصرف النبوى يعتبر دليلا على الإعتراف بإرادة الأمة ، سواء أكانت هذه الإرادة تستطلع عن طريق تفويض أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة أم كان التعبير عنها حقا لكل فرد من أفراد الأمة على حدة .[٣]

وقد أستقر الرأى على انتخاب أبى بكر ليس كما يقول الأستاذ ت أرنولد ، جريا مع فكرته غير الصحيحة التى سبق تبيان زيفها من تشبيهه لهذا المجتمع الجديد بالتنظيم القبلى ، وليس متابعة للتقاليد المألوفة عند العرب منذ القدم ، من النظر الى السن والنفوذ ، ولكن لما كان يتمتع به أبو بكر رضى الله عنه بين الصحابة ، من مكانة دينية عالية يقر له بها الجميع راجعة الى سبقه فى الإسلام وحسن بلائه فى سبيله ، وطول صحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعظيم اخلاصه ورسوخ ايمانه ، ثم الى صفاته العقلية والخلقية النادرة التى جعلت من شخصيته المثل الكامل للمسلم ، والتى

---

(1) Arnold, The Caliphate (London: Macmillan, l924) P.P; 14-19.

(٢) محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة : مكتبة دار التراث ١٩٧٩) ص : ٣٥.

(٣) محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية (القاهرة : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٨٣) ص : ٧٣.

عبر عنها عمر رضـي الله عنـه فـى قـول موجـز : " ليـس فيكـم مـن تتقطـع الأعناق اليه مثل أبى بكر " .

ولو جرت الأمور وفق تقاليد العرب لآثروا انتخاب ابـن عبـادة زعيـم الخزرج ، أو أبا سفيـان ، رأس شيـوخ بنـي أميـة ، أو العبـاس ، عميـد الهاشميين ، وقد كان منهم من هو أسن من أبى بكـر ، ولمـا عـدل المنتخبـون من هذه الأسر القوية الى فرع تيم البعيد الذى كان أقل نفوذا .

وقـد حـاول البعـض الآخـر مـن المستشـرقين - أن ينـال مـن سياسـية الإسلام ، وذلك بسبب اسـتبداد بعـض حكـام المسـلمين ، واسـتغلالهم للصبغـة الدينية للخلافة - على حد قولهم - ومن هؤلاء المستشرقين :

- موير Muir الذى ذكـر فـى كتابـه " الخلافـة " أن المثـال والنمـوذج للحكـم الإسلامى هو الحاكم المستبد المطلق .

- وماكدونـالد Mac donald الـذى ذكـر أن الإمـام يحكـم كحـاكم مطلـق ومرجليوث Margoliouth الذى ذكر مبدأ الحكومة الأوتوقراطيـة ، قد ظـل مسلما به لا يجادل أحد فيه فى الأقطار الإسلامية حتى القـرن التاسـع عشـر ، وذلك حين وصلت الموجه التى صدرت عن الثورة الفرنسية عن طريق تركيا الى المنطقة الحارة ، ثم يقرر أن ملاءمة المنطقـة الحـارة للمبـادئ الدسـتورية موضع شك (١) .

وعن هذا الموضوع :

استغلال بعض الحكام المستبدين - المسلمين للصبغة الدينية للخلافة - نقول :

إن الكلام هو عن الحكم الإسلامى ، أى الحكم الـذى يرضـاه الإسـلام ويأمر به ، لا عن بعـض الخلفـاء والـولاة مـن المسـلمين ، فـإذا كـان التـاريخ يعرف منهم من مال به الهوى أحيانـا فاستبد وجـار ، فليس الإسـلام مسئولا عنه ، ولا يقـال أن الإسلام يرضى بما كان منه ، لأن الإسـلام لا يرضـى الا

---

(١) محمـد ضيـاء الديـن الريـس ، النظريـات السياسـية الإسـلامية (القـاهرة : مكتبـة دار التراث ، ١٩٧٩) ص : ٢٥٢.

الحكم العادل القائم على الشورى . هذه واحدة ، أما الثانية : فما صلة حربعض الأقطار أو بردها بالميل عن المبادئ الدستورية أو قبول هذه المبادئ والعمل بها في الحكم ؟! .

وأين كانت فرنسا وغيرها من سكان المناطق الأوروبية الباردة حقا، والتي كان حكامها غارقين في الظلم والإستبداد ، من المناطق العربيةالإسلامية التي قام فيها أعلىصرح للحكم الشورى العادل الذي لم يظفر التاريخ من بعد بمثال يشبهه أو يقاربه .

والحق – كما يذكر الدكتور يوسف موسى – أن هؤلاء المستشرقين، وأمثالهم من الغربيين ، قوم يدفعهم الغرض والهوى ، بل الحقد على العروبة والإسلام والمسلمين الى مجانية الحق في أحكامهم ، وهم مع هذا يزعمون أنهم من المؤرخين النقدة الأحرار (١) .

وحقدا على الإسلام وأهله يحاول بعض المستشرقين النيل منه فيقول :

إن القرآن يسلب الإنسان حريته وارادته وأنه يحصر الإنسان ضمن دائرة سلبية من عدم الاكثرات ، لما رئي من نص القرآن على أن الله يختار اصفياءه في هذه الحياة الدنيا ، ولما كتب من نصر لمن يجب أن ينتصروا ، ومن هلاك لمن يجب أن يهلكوا في المعارك (٢) .

ونحن لا نرى ذلك من الحق لأنه اذا كان هذا الأمر يبدو فيه شئ من الغموض لأن من آيات القرآن ما يبين أن الإنسان مسير مثل قوله تعالى :

---

(١) محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٦٣) ص : ٢١٤.

(٢) راجع في ذلك : محمد عبد الغني حسن ، الإسلام بين الأنصاف والجحود (القاهرة : مؤسسة المطبوعات الحديثة ، بدون) ص : ٦٦ .

" وما تشاءون الا أن يشاء الله " الإنسان / ٣٠.

" حق عليهم القول " فصلت / ٢٥ .

" إن الذين سبقت لهم منا الحسنى " الأنبياء / ١٠١.

" ومنهم من حقت عليه الضلالة " النحل / ٣٦ .

" حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين السجدة/١٣.

ومنها ما يبين أن الإنسان مخير مثل قوله تعالى :

" كل نفس بما كسبت رهينة " المدثر /٣٨.

" فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " الكهف/ ٢٩.

" كل آمرئ بما كسب رهين " الطور /٢١.

" وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه " الإسراء/ ١٣.

" قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نسأل عما تعملون" سبأ / ٢٥.

" ولا تزر وازرة وزر أخرى " الإسراء / ١٥.

فالواقع أنه ليس هناك غموض على الإطلاق ، كما أنه ليس هناك تناقض أيضا بين هذه الآيات ، ولم يكن التناقض الا فى وهمنا نتيجة عدم الفهم ، وأصبح من السهل علينا أن نفهم أيتين متناقضتين فى الظاهر مثل قوله تعالى :

" فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر "

وقوله تعالى : " وما تشاءون الا أن يشاء الله " .

ففى الآية الأولى يصف الله سبحانه وتعالى ارادة الإنسان الحرة ، وفى ألآية الثانية يتكلم سبحانه عن ارادته الإلهية وهى القدر .

وما بين الإثنين من تناقض هو تناقض فى الظاهر فقط ، فالله لا يريد للإنسان الا ما يريده الإنسان لنفسه والدليل على ذلك قوله جل شأنه:

" ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين لـه الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرا ".

فمن يختار طريق السوء ويرى الله فى نيته الأصرار فإنه لا يكرهه على الخير وانما يختار له ما اختار هو لنفسه ، ويمد له فى غيه ، ويمهد لـه أسباب الشر تمهيدا حتى يخرج ما يكتمه ويتلبس بفعله ويحق عليه العذاب ، والدليل هنا واضح فى قوله تعالى :

" نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا "

هنا الجبر هو عين الإختيار ، ولا تناقض لأن ارادة الله - هنا - هى ارادة العبد التى اختار بها ما اختاره لنفسه .

يقول الله تعالى :

" وأما ثمود فهديناهم فأستحبوا العمى على الهدى "

وهنا تنتفى الثنائية حيث يؤكد جل شأنه فى أية أخرى ذلك بقوله :
إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " الرعد/١١.

وأود أن أشير الى أن تهمة الجبرية المؤدية الى التواكل هى تهمة لم يكف المستشرقون والأوروبيون عن ترديدها فى أية مناسبه ، ولا يزالون الى اليوم يرددونها كأنها نغمة محببة اليهم ، وقد أشرنا الى كلمة الحق فيها .

ولكن يبدو أن السبب الذى حمل المستشرقين المغرضين على القول بهذه التهمة هو ما أصاب المسلمين من تأخر فى عصور انحطاطهم ، بل أن هؤلاء المستشرقين قد زعموا أن تلك الجبرية قد عطلت فى المسلمين الى جانب حرية الإرادة - حرية العمل والتصرف ، وجعلتهم آلات مسيرة ، وأشاعت فيهم التواكل والرضا بالمكتوب المقدر ما دام لا مفر منه .

وذهب بعضهم الى أن هذه الجبرية فى الإسلام كانت سلاحاً ذا حدين، ففى عهود الغزوات والفتوحات الأولى للإسلام كان المسلمون يتساقطون فى الميدان باسمين لأنهم يستشهدون فى سبيل اللـه ، وأن المصير الذى سيلقونه فى هذه المعارك مكتوب عليهم من قديم الأزل ، فلا يستأخرون عنه ساعة

ولا يستقدمون . فأفادت هذه الجبرية في نشر الإسلام على مقياس واسع . ولكنها هي نفسها قد استحالت بعد عصور الفتح والجهاد الى معول هدام ، يثبط العزائم ويقعد النفوس عن العمل ما دام كل شئ مقدرا و مكتوبا، فخارت بذلك أنفس المسلمين وضعفت عن الكفاح (١).

وممن أطال القول في ذلك، الكاتب الأمريكي " واشنجتون أرفنج " مؤرخ سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم .

والحق أن نسبة ما منى به المسلمون المتأخرون من تواكل الى الدين الإسلامي هو اتهام غير منصف لهذا الدين ، واساءة تأويل لعقائدة ومبادئه، فليس في الآيات التي تدل على حتمية الموت والمصائب ما يوحي بتواكل أو تراخ عن السعي الا عند أصحاب العقول البليدة، والهمم الخامدة .

كذلك فإن الدين الذي يدعو الى العمل والسعي ، ويقرر أنه ليس للإنسان الا ما سعى لا يعقل أن يكون دينا تواكليا . كما أن حتمية القضاء لا تمنع من السعي والمشي في مناكب الأرض والأكل من رزق الله. وقد حض النبي صلى الله عليه وسلم على العمل - حتى ولو كان وضيعا - وأشار الى أن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده .

والواقع أن ما جاء في القرآن الكريم من أيات تدل على القضاء المحتوم كان في موضعه الملائم ، فقد تكون الآية للتحميس والحث على الجهاد والإستشهاد في سبيل الله ، وحينئذ يكون الفرار من الموت فراراً من قضاء الله .

وقد تكون الآية لتهوين المصيبة على النفس وتخفيف وقعها ، وذلك مثل قوله تعالى :

" قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولانا ، وعلى الله فليتوكل المؤمنون".

---

(١) راجع في ذلك ، محمد عبد الغني حسن، الإسلام بين الإنصاف والجحود، مرجع سابق، ص: ٧٩.

وقوله تعالى :

" قل أن الموت الذى كفرون منه فإنه ملاقيكم "

وقوله تعالى:

" ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها ، إن ذلك على الله يسير " .

فالإسلام بعيد عن أن يحمل المسلمين على التواكل ، وهو الذى

يدعوهم في مواطن كثيرة الى العمل ، والسعى ، والسير فى الأرض . وما فيه من آيات القضاء والقدر إنما هو علاج للنفس وتسكين لها ، لا إغفال للأعمال وتهوين لها.

ففى الإيمان بالقضاء والقدر طمأنينة تجعل ثمرة السعى فى الحياة لذيذة حين النجاح ، وسائغة عند الإخفاق ، وبهذا يتم التوازن فى سعادة الإنسان .

على أن الحتمية فى الإسلام ليست شيئا مفروضا لا سبيل الى تغييره، ففى القرآن نفسه – كما سبق القول – اية واضحة وصريحة فى صميم هذا المعنى : وهى قوله تعالى :

" إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " . فهناك إذن تغيير ، يتنافى مع الحتمية وهناك اذن تغيير من الله متى صحت ارادة الإنسان وعزمه على التغيير ، وليس هناك مجال لتوسيع الحرية الإنسانية أكثر من هذا الجال .

ولواشنجتن ارفنج فى الجبرية الإسلامية كلام له خبئ وقد يكون من الضرورة معرفته لمعرفة مدى تهافتة من ناحية ، والرد عليه من ناحية أخرى .

يقول ارفنج : " والقاعدة السادسة والأخيرة من قواعد العقيدة الإسلامية هى : الجبرية ، وقد أقام محمد جل اعتماده على هذه القاعدة لنجاح

شنونه الحربية ، فقد قرر أن كل حادث يقع فى الحياة قد سبق فى علـم اللـه وتقديره ، فكتب فى لوح الخلد قبل أن يبرأ الله العالم ، وأن مصير كل إنسان وساعة أجله قد عينت تعينا لا مرد له، فلا يمكن أن تتقـدم أو تتـأخر بـأى مـن مجهودات الحكمـة الإنسـانية أو بعـد النظـر ، بهذا الإقنــاع كــان المسـلمون يخوضون غمار المعارك دون أن ينال منهم الخوف . فما دام الموت فى هـذه المعارك معناه الإستشهاد الذى يسرع بصاحبه الى الجنة ، فقد كانت لهم الثقـة بالفوز فى حالى الإستشهاد أو الإنتصار " .

" هذا المذهب الذى يقرر أن الناس غير قادرين بارادتهم الحرة على إجتناب الخطيئة أو النجاة من العقاب ، يعتبره بعض المسلمين منافيا لعدل الله ورحمته، وقد تكونت عدة فرق جاهدت ولا تزال تجاهد لتهويـن هـذا المذهـب المحير وايضاحه " .

" وقد ألهم محمد مذهب الجبرية من وحى الساعة ، فكان ذلـك الهامـا معجزا لحدوثة فى أنسب أوقاته ،فقد حدث توا بعد غزوة أحـد المنكـودة التـى ذهبت بأرواح عدد غير قليل من أنصاره ، ومن بينهم عمـه حمـزه ، عندئـذ ، وفى برهة وجوم وهلع تحطمت أثناءها قلوب أصحابه المحيطين بـه ، أصـدر هذا القانون ينبئهم أنه لا مفر لإنسان من أن يتوفـى سـاعة أجلـه ، فـى فراشـه كان أو فى ساحة الوغى " .

" أية عقيدة يمكن أن يصورها صاحبها أدق من هذا التصـوير ، ليدفـع بها للغزو طائفة من الجنود الجهـلاء الأغـرار دفعـا وحشـيا ، اذ يقنعهـم عـن يقيـن بـالفئ لمـن يبقـى ، والجنـة لـن يمـوت ، ولقـد جعلـت هـذه العقيـدة جنـد المسلمين لا يكاد يغلبه غالب ، لكنهـا احتـوت كذلـك السـم الـذى يقضـى علـى سلطانه ، فمنـذ اللحظـة التـى كـف فيهـا خلفـاء النبـى علـى أن يكونـوا غــزاة فاتحين، ومنذ أغمدوا سيوفهم بصفة نهائية ، بدأت العقيدة الجبرية تعمل عملها الهدام ، فقد أرهف السلم أعصاب المسلمين، كما أرهفها المتـاع المـادى الـذى أباحه القرآن ، والـذى يفصـل فصــلا حاسمـا بيـن مبادئـه وديـن المسيح : دين

الطهر والإيثار ، فصار المسلم ينظر الى ما يصيبه من بأساء على أنها بعض ما قدر الله عليه ، ولا مفر منه ، ويجب الإذعان له واحتماله ما دام كل جهد وكل حكمة انسانية عبثا لا نفع له " (١)

ومن الواضح أن فى كلام أرفنج كثيرا من المغالطات ، فليس فى الإسلام ولا فى القرآن ولا فى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم القولية أو الفعلية ما يشير أدنى اشارة الى : أن كل جهد وكل حكمة انسانية عبث لا نفع له . وآيات القرآن بين أيدى المستشرقين وأيدينا تشهد بأن عمل الإنسان لا يضيع ، وسعيه لا يذهب سدى ، يقول تعالى : " إنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى " . ويقول جل شأنه: " فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره " . ويقول عز من قائل " إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا " .

فكيف تضيع الجهود والمساعى فى دين ضمن الله فيه لكل عامل جزاء يوفاه ، وأجرا يلقاه ؟ وعدلا يراه ؟

وأنظر الى مغمز ارفنج فى كلامه هنا عن القرآن ، فقد زعم أن النبى صلى الله عليه وسلم " أصدر هذا القانون " يريد بذلك أن يكرر النغمة الأستشراقية التى تقول أن القرآن من تأليف النبى وكتابته ، وأنه ليس وحيا أوحى به من الله .

وأنظر أيضا الى زعمه أن آيات القضاء والقدر فى القرآن صدرت بعد غزوة أحد ، مع أن هذه كثيرا من هذه الآيات نزل فى مكة ، قبل غزوة أحد ببضع سنين . وأنظر الى اتهامه لصحابة رسول الله الأجلاء ، بأنهم طائفة من الجنود الجهلاء !!.

من هذا نرى أن الإسلام متهم على كل حال ، ومتهم حين لا يكون

---

(١) راجع فى ذلك : محمد حسين هيكل ، حياة محمد القاهرة : وكذلك محمد عبد الغنى حسن، الإسلام بين الانصاف والجحود ، مرجع سابق ، ص: ٨١، ٨٢.

هنالك موضع للاتهام ! ومتهم حين يكون التخلف أو التأخر بين المسلمين أنفسهم ، لا فى الإسلام نفسه ، وهنا نرى الأصوات ترتفع من كل مكان ، ونرى التهم توجه فى غير اعتبار ولا مقدار .

وما ذنب الإسلام نفسه حين ضعف بنوه لعوامل سياسية وغير سياسية كثيرة يعرفها المستشرقون ، فيقال أن الجبرية الإسلامية هى التى أضعفت المسلمين ، ولكن أين كانت تلك الجبرية حين كان المسلمون يفتحون كل شبر من الأرض ، ويقتحمون على الملوك والملكيات القديمة أسوارها ، فلا يقف فى سبيلهم شئ ، ولا تصدهم قوة ولا عدة ؟

وأين كانت الجبرية الإسلامية حين كان المسلمون فى إوج مجدهم وقوتهم قبل أن تسرى عوامل الإنحلال فى كيانهم ؟

إن هذه الجبرية التى يزعمونها عاملا بين عوامل ضعف الإسلام – والتى سبق أن دحضنا وجودها أصلا فى الإسلام – لم تمنع الإسلام ولا المسلمين من أن يذهبوا فى الفتوح وفىنشر الدعوة وما يتبعها الى أبعد الغايات .

فإذا ضيقت على الناقدين الجاحدين الخناق فى تهمة باطلة ، فما أسهل ما يدخلون عليك من باب آخر ، كأنهم يعدون كل فضل وفضيلة فى الإسلام بابا يستحق أن يوصدوه ، أو يفتحوه للنقاش والمماحكة والجدال ، على قدر ما تسمح الأحوال .

ويؤكد صدق ما قلناه ما كتبه الأمريكى الحاقد فيليب أيرلاند فى بحثه الذى القاه فى مؤتمر عالمى ضمن جماعة من رجال الإختصاص العالمى فى مسائل المشرقيات والإسلام ، وقد لف الباحث ودار ، ورجع الى القديم والحديث ، والى البادية والمدنية ليقول أن الإسلام ليس دينا ديمقراطيا[1] ولكن توجد ظروف ملائمة جدا للديمقراطية فى داخل الإسلام !! وأنكروجود

(١) محمد عبد الغنى حسن ، الإسلام بين الإنصاف والجحود ، مرجع سابق ، ص : ٨٥.

ديمقراطية سياسية فى الإسلام فقال :

" أما وجود ديمقراطية سياسية فى الإسلام فمسألة فيها جدال ، وأرى لجملة أسباب أنها لا توجد فيه الآن " (*).

ولا أجد من طرائف التعبيرات مثل هذا التعبير الذى يثير ألوانا من الاشفاق على هذا الباحث ، إن لم يثر أشياء أخرى غير الإشفاق .

" فالآن " وبعد أربعة عشر قرنا من الزمان منذ ظهور الإسلام لا توجد ديمقراطية سياسية فى هذا الدين ، وقد يفتح الله بعد ذلك على أوروبى أو أمريكى أو أى شخص من جنس غيرهما فيدخل لنا فى الإسلام هذه الديمقراطية السياسية المفقودة !!

لقد نسى هذا المسكين أو تناسى أن الإسلام ليس من صنع بشر ، ولا من عمل محمد صلى الله عليه وسلم كما يزعمون حتى يقال أنه فاتته أمور وأمور ، ونسى المسكين أو تناسى أن الديمقراطية السياسية اذا لم تكن قد جاءت فى الإسلام عن طريق الوحى والقرآن والسنة التى تفسره ، فلا خير فيها أن تجئ معارة ومستوردة من تجارب الذين يتشدقون بها وهم لا يعرفون كيف يطبقونها فى بلادهم أو فى البلاد التى نكبت بالإستعمار .

فالديمقراطية الأثينية مثلا - التى يعتبرونها المثل الأعلى للديمقراطيات فى العالم - وإن كانت قد جعلت السلطة فى يد مجموع الأفراد، واعترفت لهم بحرية التعبير عن آرائهم السياسة إلا أنها قد لقيت نقدا كثيرا من كبار فلاسفتها - أثينا - وعلى رأسهم أفلاطون الذى لم يجد فيها الا صورة لحكم الغوغاء ، وكان متأثرا فى ذلك بارستقراطيته ، وبإعدام النظام الديمقراطى لأستاذه سقراط ، كما أخذ عليها أيضا - فى بعض محاوراته - التسرع أو الإرتجال فى أجل المسائل وأخطرها ، فضلا عن أنها لا توكل الوظائف الى متخصصين ، ولإنما الى أفراد وصلوا الى مناصبهم بالمصادفة البحته أو القرعة .

(*) يعنى هذا الكاتب بالآن سنة ١٩٥١ .

وقد أخذ على ديمقراطية أثينا - أيضا - عدم الإستقرار فى الأحكام الى حد أن كانت المجالس الشعبية تصدر قرارا تم تلغيه فى اليوم التالى ، وهى تطلب التغيير لا لفساد القديم ، وإنما لمجرد الرغبة فيما هو جديد .

كذلك فإن مفهوم الديمقراطية الأثنية المباشرة كان أساسه ارستقراطيا، وليس ديمقراطيا حيث أن الواقع يؤكد أن حكم الشعب - لديهم - كان يعنى حكم المواطنين ، وقد كانوا أقليه بالنسبة لمجموع السكان .

فإذا قارنا ديمقراطية اليونان المباشرة - التى كانت فى بلد دون آخر والتى لم تعد تصلح فى زمننا ، بعد أن أصبح المواطنون ، فى أى دولة يعدون بالملايين ، ولم يعودوا مثل عدد سكان دولة المدينة - بالشورى فى الإسلام ، فإنه يظهر جليا أن حكم الغوغاء عند اليونان - على حد تعبير أفلاطون - يقابله فى الإسلام رأى رشيد يتجلى بأوضح معانيه فى غزوة بدر الكبرى وغيرها ، كما أن التسرع أو الإرتجال فى أجل المسائل وأخطرها،يقابله فى الإسلام بحث وتحرى للمصلحة العامة ، جعل بعض العلماء يصفها -الشورى - بأنها :

" أعمق فى حياة المسلمين من أن تكون مجرد نظاما سياسيا للدولة ، بل طابع أساسى للجماعة كلها " [١] .

كذلك اذا كانت الديمقراطية الأثينية - بشهادة أحد أهلها وهو أفلاطون لا توكل الوظائف الى مختصين وانما الى أفراد وصلوا الى مناصبهم بالمصادفة البحته والقرعة ، فإن الشورى فى الإسلام لا توكل الا الى ذوى الرأى الناضج والخبرة بالأمور التى تعرض للشورى ، وليكون الشخص من أهل الشورى فى الإسلام يجب أن تتوافر فيه مجموعة من الشروط على رأسها : الدين ، والعقل مع التجربة السالفة ، والعلم ، والأمانة.

---

(١) سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، المجلد السابع ، ج٥ ، ط٥ ، (بيروت دار احياء التراث العربى ، ١٩٦٧) ص : ٢٩٠ .

واذا كانت الديمقراطية الأثينية قد أخذ عليها عدم الاستقرار فى الأحكام، وسرعة تغييرها لا لفساد القديم ، وانما لمجرد الرغبة فيما هو جديد كما سبق الحديث ، فان الشورى فى الاسلام تعمل على اصلاح العيوب وممارسة النقد الذاتى البناء مما يعمل على تثبيت الحكم ويضمن استقرارا أفضل [1].

واذا كانت الديمقراطية الأثينية تشير الى حكم الشعب ، وان لم تطبقه وذلك لإقتصار الحكم على المواطنين الأحرار الذين مثلوا أقليه بالنسبة لمجموع السكان ، فإن الشورى قد احتوت على نفس المعانى والمضامين التى أتت بها الديمقراطية ، فمناداة الديمقراطية بحكم الشعب لم يكن غريبا على الشريعة الإسلامية التى أقرت ذلك المبدأ منذ البداية ، فمنهج الشورى يعنى المساواة بين أفراد الأمة وانعدام الفروق حتى بين الخليفة وأدنى رجل من أفراد الشعب ، والجميع أفراد الأمة الحق فى المشاركة فى بناء هرم السلطة " كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته " .

تلك هى الديمقراطية الأثينية – على حقيقتها – والتى حاول البعض أن يعلى من شأنها ويرفع من قدرها ، نجدها تتضائل أمام المبدأ الإسلامى ، السماوى المحكم ألا وهو الشورى .

وإن كان لا يصح لنا أن نقارن شيئا متغيرا بتغير الأزمان – الديمقراطية – بمبدأ أزلى ثابت – الشورى – ولا أن نقارن مبدأ علويا سماويا بنظام وضعى انسانى نشأ فى مجتمع لم يكن قد عرف بعد طريق الإيمان الربانى ، الا أن مهاجمة الغربيين للإسلام وتشكيكهم فى سياسيته ، جعلتنا ننتهز هذه الفرصه لنقدم للعالم كله الصورة المشرقة العظيمة للشورى ، ذلك لأن الشورى مع عظمة خيرها وامتداد بركتها وعظمة نظامها ، نجد أبناءها وجنودها وعلماءها لم ينهضوا ليقدموا عظمة القواعد الربانية التى تقوم عليها ، وعظمة الأسس الإيمانية التى تبنى عليها ، وعظمة النظام

---

(١) على محمد لاغا ، الشورى والديمقراطية (طرابلس ، لبنان ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) ص : ١٤٤ .

المتماسك المتكامل الذى يمثل مبدأ الشورى فى الإسلام ، أنهم لم ينهضوا كذلك فى ممارسة ايمانيه نامية لتلك القاعد والأسس ، حتى تصدق الممارسة الإيمانية فى عمل صالح يستوعب الجهود والطاقات المؤمنه لتقدم للبشرية الصورة التطبيقية العملية مستكملة التفاصيل التى مازلنا نبحث عنها [١] .

فكل من كتب عن هذا الموضوع - الشورى والديمقراطية - تحدث عن هذه وتلك مبنيا فضل الشورى على ما عداها من أنظمة ومبادئ ، بحيث لم يعد هناك مجال لتقليب النظر مرة أخرى ، بعد أن استقر الرأى على هذه الأفضلية .

الا أنه من العجيب أن نرى بعد ذلك من ينظر الى الإسلام على أنه نوع من الديمقراطية ، ثم يبتدع لنا مصطلحات جديدة ، فيقول أنه مزيج من الشورقراطية حيث يلتزم الحاكم بالشورى مع كل محكوم صغر أو كبر ، ومن الشريعوقراطية حيث هى دستور الهى [٢] وكأنه يريد أن يتحدث عن حكم الشورى وحكم الشريعة انطلاقا من أن الجزء الأخير للمصطلحين يعنى الحكم أو السيطرة .

ولكن ما الذى يدعونا الى ذلك ، وهل عجز مصطلح الشورى أو الشريعة أن يعبر عن مضمونه الفعلى حتى نلتمس له مساعدا غربيا لتوضيح مفهومه ، وكيف نعتبر الإسلام ديمقراطيا وهو أجل من أن يوصف بهذا الوصف ؟ .

وفى هذا الصدد نجد أن الدكتور محمد يوسف موسى قد حسم هذه المسألة ، بعد أن وضع تساؤلا عن أى من أنظمة الحكم يمكن أن نضع نظام الحكم الإسلامى ؟ هل نستطيع أن نصفه بأنه ثيوقراطى ، أو ملكى ، أو استبدادى ، أو ديمقراطى بالمعنى الذى عرفه اليونان القدامى ، أو المعنى

---

(١) عدنان على النحوى ، الشورى لا الديمقراطية ، ج٢ (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٥) ص : ٤١ - ٤٢ .

(٢) راجع فى ذلك ، فهمى الشناوى ، نحو اسلام سياسى (القاهرة : المختار الإسلامى للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥) ص : ٢٢٠ .

الذى صار للكلمة فى الغرب الحديث والمعاصر أيضا ؟ بإصداره حكما بأن ذلك لا نستطيعه ، بل لا يستطيعه أى باحث منصف يعرف الإسلام حق المعرفة ، ويتحرى الحق فيما يقول ويكتب ، لأن نظام الحكم الإسلامى أمر غير ذلك كله ، لأنه نظام فريد ليس له مثيل ، فهو النظام الإسلامى وكفى ، النظام الذى غايته حفظ الدين وحراسته وسياسة أمور الأمة بحسب شريعة الله ورسوله ، وذلك ليصل بالناس جميعا الى خير الدنيا والآخرة معا (١).

وقاتل الله الأغراض حين تحاول أن تعمى عن الحقائق أو تشوه من جمالها ، ففضيلة الإسلام فى المساواة بين الناس تتقلب فى نظر المغرضين الى رذيلة يرمى بها الإسلام ، ويتهم بها أكبر اتهام . وهذا هو الكاتب الشيوعى لوسيان كليموفتش يقول فى ادعاء باطل : " اذا كان الإسلام قد جمع صفوف الناس ووحد بينهم عن طريق العقيدة الدينية ، فهو لم يعمل فى الوقت نفسه على القضاء على الفوارق الإجتماعية .. بل لقد ساعد الطبقات العليا على استعباد الطبقات الدنيا " .

ولا أدرى من أين أتى هذا الكاتب بهذا الحكم على ألإسلام ، فمن المعروف أن المساواه من المبادئ الأساسية التى يقوم عليها الفكر الإسلامى، وتقوم عليها الدولة الإسلامية ، وقد جاءت المساواة فى الإسلام بصورة مطلقة لم ترد فى أى دين آخر . نعم إن مبدأ المساواة وارد فى كافة الأديان السماوية ،ولكن التأكيد عليه وعلى أهميته العامة والخاصة بالنسبة للأفراد قد تكرر فى الإسلام فى أكثر من موضع (*) .

---

(١) محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص : ٢١٠ ، ٢١٦.

(*) يبدو الإطلاق فيما يتعلق بمفهوم المساواه من أن كلمة الناس – الدالة على الجنس البشرى – ذكرت ٢٤٠ مرة فى القرآن الكريم مما يؤكد على الأخوة البشرية ، كما ذكرت كلمة الإنسان نحو ٦٥ مرة ، أما كلمة البشر فقد ذكرت فى ٣٦ آيه ، وكثرة التكرار هذه يقصد بها ترسيخ معنى الإنسانية العام ووحدة الجنس البشرى فى ذهن المسلم .

– محمد فؤاد عبد الباقى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (بيروت : دار احياء التراث العربى ، بدون) .

واذا كان العدل هو أساس الحكم فى الإسلام ، فمما لا شك فيه أن السبيل الى ذلك لن يكون الا عن طريق المساواة الكاملة بين الناس ، بغض النظر عن اختلاف الأصول العرقية وما ينتج عنها من تباين فى الجنس واللون واللغة ، فعلى الرغم من أن الدولة فى صدر الإسلام كانت تضم أقواما من شعوب شتى ، فإن الشريعة الإسلامية أكدت دائما - وكم كانت سباقة الى ذلك - على عدم التفريق بين من هو عربى ومن هو غير ذلك .

فقد كان التمييز بين القبائل سائدا قبل الإسلام حتى فى شعائر العبادة، ففى الحج مثلا كانت قريش دون سائر العرب تتخذ لنفسها مناسك خاصة لا يشاركها فيها بقية الحجيج ، فلما حج الرسول صلى الله عليه وسلم ظن الناس أنه سوف يتبع عادة قريش فى ذلك ، ولكنه لم يفعل وحج كما يحج سائر العرب [1] اتباعا للمنهج الإسلامى الذى كلف بتبليغه والذى أعلن المساواة فى أكثر من آية .

يقول عز وجل : " يا أيها الناس أتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ، وبث منها رجالا كثيرا ونساء، واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام ، إن الله كان عليكم رقيبا " . (النساء : الآية:١)

وأنه لمعنى يؤكده الرحمن عز وجل فى موضع آخر من كتابه الكريم: " انما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم وأتقوا الله لعلكم ترحمون" (الحجرات : ١٠)

ويمضى المولى عز وجل - بعد ذلك - فيعلم عباده أدب المساواة وهو يقول : " يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . إن اكرمكم عن الله اتقاكم ، إن الله عليكم خبير"

(الحجرات : ١٣)

وقد حكى عبد الله بن عباس رضى الله عنه كيف نزلت هذه الآية

---

(١) محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص: ٢٤١ .

فقال : لما كان يوم فتح مكة أمر النبى صلى الله عليه وسلم بلالا حتى علا ظهر الكعبة فأذن ، فقال عتاب بن أسيد ، الحمد لله الذى قبض أبى حتى لا يرى هذا اليوم . وقال الحارث ابن هشام : ما وجد محمد غيرهذا الغراب الأسود مؤذنا – وقال سهل بن عمرو : إن يرد الله شيئا يغيره ، وقال أبو سفيان : انى لا أقول شيئا أخاف أن يخبر به رب السماء . فأتى جبريل عليه السلام النبى صلى الله عليه وسلم وأخبره بما قالوا ، فدعاهم وسألهم عما قالوا فأقروا ، فأنزل الله تبارك وتعالى هذه الآية فزجرهم عن التفاوت بالأنساب والتفاخر بالأموال والإذدراء بالفقر ، فالجميع من آدم وحواء (١) .

فالله سبحانه وتعالى لم يقل لعباده أن أكرمكم عند الله أنسبكم ، فإنه إن فعل ذلك أقام طبقة النبلاء ، وميزها على العامة، ولم يقل لعبادة أن اكرمكم عند الله أغناكم ، بل قال جل شأنه " إن اكرمكم عند الله اتقاكم " فأقام التفاضل بينهم على أساس العمل الصالح وحده ، ولن يكون العمل الصالح أساس التفاضل وحده الا بين بشر متساوين لا يقوم بينهم تفاضل بغير هذا العمل على الإطلاق .

فهذا العمل الصالح لن يكون له قدرة كمعيار واحد للتفاضل بين البشر، اذا كان هؤلاء قد سبق لهم السباق والسبق على أساس آخر سواه .

وعلى هذا الأساس نجد أن الإسلام – على عكس ما يدعيه كليموفتش – يؤكد على مفهوم المساواة دون أن يقبل الأمر أى شك أو تأويل ، وبطريقة منطقية أكد على الأصل الواحد للبشر ، بصرف النظر عن اللون أو الجنس ، أو اللغة ، أو المولد ، أو غيرها ،حيث الجميع مرجعهم الى آدم عليه السلام، أى الى نفس واحدة (*) ، وفضلا عن أن الأفراد وجاءوا من نشأه واحدة – من

---

(١) مصطفى أبو زيد فهمى ، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٥) ص : ٤١٦ ، ٤١٧ .

(*) من ذلك قوله تعالى : " خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها (الزمر : ٦)- "هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها " (الأعراف : ١٨٩)-" هو الذى أنشأ كم من نفس واحدة فمستقر ومستودع " (الأنعام ٩٨) .

طين (**) - ومروا بنفس الأطوار ، فإن الأفراد مألهم لخالق واحد ، فالإسلام لا يفترض وجود أبناء حرة وأبناء جارية كأساس للتفرقة بين البشر (١) .

وقد حفلت السنة النبوية المطهرة بالكثير من النصوص والسنن الفعلية والتقريرية ، التى تقرر مبدأ المساواة وتؤكده ، وترسى قواعده ، وتضع أسسه، وسار الخلفاء الراشدون - رضوان الله عليهم - على هذا النهج القويم (٢) .

واذا كان الكاتب المتعصب ومن سار على دربه من المستشرقين يحاول من وراء كلمته أن يثير مسألة الرقيق فى الإسلام ، فهى ثورة فى غير أوان ، أو عاصفة فى فنجان ، لأن الواقع يؤكد أن الإسلام ما أتى أصلا الا لعلاج المشكلات الإجتماعية ، وكانت طريقته فى ذلك التأنى والتدرج - كما حدث بالنسبة للخمر - لأن الغاء مثل هذا النظام مرة واحدة وهو الذى كان يقيم حياة المجتمع أنئذ سوف يؤدى به الى الإنهيار وذلك ما كان يتحاشاه النظام الإسلامى .

ويعالج الدكتور مصطفى كمال وصفى هذا الموضوع فى مصنفته فيقول :إن أصل الرق بديل عن اعتقال الأسير وحبسه ، فإن الإسترقاق لم يكن الا بسبب الأسر فى الحرب ، ولا يحق لصاحبه بيعه الا لأنه حصة نالها من الغنيمة فى الحرب ، فله إذن استرداد قيمته ، وما جرى من تصيد الرقيق والنخاسه والإتجار فيه فمخالف للدين (٣) .

(**) تكرر هذا المعنى فى العديد من الآيات منها قوله تعالى : " ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين " (المؤمنون :١٢) ، " وبدأ خلق الانسان من طين " (السجده : ٧) خلق الانسان من صلصال كالفخار " (الرحمن : ١٤) .

(١) حورية مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٦) ص : ١٦٥ .

(٢) لمزيد من التفصيل راجع : فضل الله محمد اسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقى والفكر الإسلامى (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٦).

(٣) مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الإسلامية الدستورية والدولية والإدارية والإقتصادية والإجتماعية (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٥) ص : ٢٦٨ .

والرق الإسلامى ، يخالف العبودية الرومانية التى ورثها العالم الغربى، فالرق الإسلامى حالة من حالات الحجر على أهل الذمة ، حتى لا يكون الرقيق – وهو حديث عهد بمحاربة المسلمين – قوة يستعان بها على تخريب بلاد المسلمين ، وفيما عدا ذلك فالمسلم مأمور بحسن معاملة رقيقه ، وموارد العتق فى الإسلام أكثر من مصادر الإسترقاق وذلك حتى لا تتكون طبقة اجتماعية من الرقيق .

وقد وردت فى القرآن الكريم آيات كثيرة جعلت فك الرقاب أولى العبادات التى يتقرب بها المسلم الى ربه ففى القتل الخطأ أوصى القرآن بتحرير الرقبة : " ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة " . وفى باب الظهار – من أبواب الأحوال الشخصية تكون الكفارة تحرير الرقبة : " والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، على أن الإسلام وإن لم يجد بدا من أباحة الرق ، لم يترك الأرقاء مهملين ، فقد سوى شئونهم وأخذ بأيديهم فى طريق الحرية . واعتبر الإسلام الرق عارضا ، ولذلك شرع عدة وسائل للنهوض بالأرقاء ومساعدتهم على استرداد حريتهم واستقلالهم ، قال تعالى : " والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم فكاتبوهم أن علمتم فيهم خيرا أو آتوهم من مال الله الذى أتاكم " .

(النور : ٣٣)

ولم تكن العناية بالرقيق مقصورة على الرسول صلى الله عليه وسلم، بل أن ذلك قد تعدى الى بعض الصحابة ، فقد روى أن على بن ابى طالب قال : انى لأستحى أن استبعد انسانا يقول ربى الله " (١) .

ولقد صف المستشرق " فان دنبرج " معاملة الإسلام للرقيق فى هذه العبارة : " لقد وضعت للرقيق فى الإسلام قواعد كثيرة تدل على ما كان يكنه محمد وأتباعه نحوهم من الشعور الإنسانى النبيل ، ففيها نجد من محامد

---

(١) جلال شرف ، على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسى فى الإسلام (الإسكندرية : دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٨) ص ٨٤.

الإسلام ما يناقض كل المناقضة الأساليب التى كانت تتخذها الى عهد قريب شعوب تدعى أنها تسير فى طليعة الحضارة ، نعم إن الإسلام لم يلغ الرقيق الذى كان شائعا فى العالم ، ولكنه عمل كثيرا على اصلاح حاله ، وأتقى حكم الأسير ، ولكنه أمر بالرفق به ، فلما جئ بالأسرى بعد غزوة بدر الكبرى، قسمهم الرسول(صلى الله عليه وسلم) على أصحابه وقال : استوصوا بهم خيرا . وقال أبو عزيز بن عمير صاحب لواء المسلمين فى بدر : كنت فى رهط من الأنصار حتى أقبلوا بى من بدر فكانوا اذا قدموا غذائهم أو عشاءهم خصونى بالخير لوصية رسول الله – صلى الله عليه وسلم – اياهم بنا " (١) .

وأعجب ما عزى الى الإسلام من اتهامات المبطلين تهمه تأخر الدراسات السيكولوجية عند المسلمين ونسبة ذلك الى حال المرأة المسلمه " الذى جعل – فى رأيهم – من المتعذر وقوع دراسات دقيقة فى الشعور ، كتلك الدراسات التى وجدت فى الغرب " . هكذا يقول المستشرق الفرنسى – مؤرخ الفلسفة الإسلامية – كارادى فو (٢) .

ويبدو أن هذا المستشرق قد غفل – أو تغافل – أن المرأة لم تكن فى الغرب – فى يوم من الأيام – أحسن حالا من المرأة فى كنف الإسلام .

فقد كانت المرأة عند الإغريق كالمتاع ، فلم يكن لها الحق فى التملك عن أى طريق ، ولم يكن لها ميراث ولم تكن تعد من المواطنين ، كما كانت المرأة قبل الإسلام تعد مجلبة للعار وللفقر ، ومن ثم فلم يكن لها أية مكانه أو وزن وعندما جاء الإسلام أعاد للمرأة مكانتها بأن منحها كثيرا من الحقوق التى لم تكن تتمتع بها من قبل .

وحسب الإسلام فخرا أن يعترف المنصفون من غير أهله بأنه قد رفع

---

(١) حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسى والدينى ، ج١ (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٥٩) ص : ١٩٣ .

(٢) كارادى فو ، الغزالى ، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة : عيسى الحلبى ، بدون) .

مرتبة المرأة الى ما لم يكن لها فى مجتمعات العصور الأولى السابقة على الإسلام ، وأنه أعطاها من الشخصية والحقوق والمسئولية المدنية ما لم يكن للمرأة الرومانية أو ما ليس – حتى – للمرأة الأوروبية فى العصر الحديث.

فالزوجة فى الإسلام تملك التصرف التام المطلق فى أموالها بيعا وشراء ورهنا وإجارة ، وكل ماعدا ذلك من سائر التصرفات المالية .

فقد نص القانون الفرنسى على عدم أهلية المرأة المتزوجة ، فلا تباشر عقودا مدنية بغير اذن زوجها . وقد ترتب على ذلك النتائج التالية :

١- أن أى عقد يصدر عن الزوجه لا يكون صحيحا الا بإذن الزوج .

٢- اذا رفض الزوج اجازة أى عقد صدر عن زوجتة ، فليس لأى سلطة أخرى اجازة ذلك .

٣- اذا صدر عن المرأة المتزوجة أى عقد فهو باطل فى حق الزوج الذى له هو وحده حق طلب الغائه .

وقد لجأ القانون الفرنسى الى انكار هذه الأهلية فى التصرفات على المرأة المتزوجة نتيجة لما استقر فى الأذهان من سلطة الرجل الزوجية ، وهى سلطة لا يجوز أن تزاحمها سلطة أخرى ، ولو كان فى ذلك اهدار لحق انسان ، كما أن المشرع الفرنسى قصد من وراء ذلك حماية المرأة بسبب عدم أهليتها الطبيعية [١] .

هذا هو موقف التشريع الفرنسى المدنى الحديث من المرأة اذا كانت زوجة ، أما التشريع الإسلامى – الذى يحلو للمغرضين افتراء التهم عليه – فقد أعطى المرأة الحرة الرشيدة البالغة العاقلة حرية التصرف فى أموالها بسائر أنواع العقود ، بكرا كانت أم ثيبا ، متزوجه أم غير متزوجة .

---

(١) محمد عبد الغنى بسيونى ، الاسلام بين الإنصاف والجحود ، مرجع سابق ، ص: ٩٢ .

ولا علاقة مانعة بين زواج المرأة المسلمة وبين مالها اطلاقا ، فلها الحق فىالبيع والشراء ، والرهن والتجارة - الا اذا أضاعت مباشرتها للتجارة حق زوجها ، أو لحقه ضرر أدبى أو مادى - فليس له منعها ، وليس لأحد غيره أن يأذن لها فى ذلك أو يرفض .

والمرأة المتزوجة فى الإسلام ملزمة بعقودها ، شأنها فى ذلك شأن أى شخص يتعاقد مستوفيا الشروط الشرعية لإجراء العقود .

ولقد لفتت نظرة الإسلام والنبى صلى الله عليه وسلم الى المرأة نظر المنصفين ، لأنها تختلف كل الإختلاف عن نظرة " سان بون افانتير " مثلا الذى قال موجها الخطاب الى تلاميذه ومريديه : " اذا رأيتم امرأة فلا تحسبوا أنكم ترون كائنا بشريا ، بل ولا كائنا وحشيا . وانما الذى ترون هو الشيطان بذاته ، والذى تسمعون هو صفير الثعبان " .

لا ، لم يسئ الإسلام الظن بالمرأة الى هذا الحد الذى يهدر كرامتها ، ويسئ الى انسانيتها والى مكانتها فى المجتمع ، ولكنه حدد مالها وما عليها، وأنزلها منزلها الصحيح فى نظرة عادلة معتدله .وأوجب عليها تعلم العلم ، وخير مثل لذلك أمهات المؤمنين اللاتى أوجب الإسلام عليهن تلاوة القرآن وتعلم العلم ، قال تعالى : " واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من ايات الله والحكمة" (١) . وخاصة السيدة عائشة أم المؤمنين التى اشتهرت بالرواية والفقه حتى قال فى شأنها الرسول صلى الله عليه وسلم " خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء " .

كما سوى الإسلام بين المرأة والرجل فى جميع الحقوق تقريبا. وقد يعترض أحد على قسمة المواريث التى جعلت للمرأة نصف نصيب الرجل ، فيتوهم أن فى هذا اجحافا بحقوقها ، على أننا نجد أن حظها قد زاد اذا عرفنا أن المرأة مكفولة بالرجل فى معظم أدوار حياتها ، وأنه يجب عليه شرعا ينفق عليها ، فأين حجر الإسلام على المرأة ؟ وأين التضييق عليها مع

---

(١) الأحزاب : ٣٤ .

هذا التسامح ؟ .

وقد أمر الإسلام باحسان معاملة المرأة بعد الزواج ، وخوف من الإقدام على فسخ عقد الزواج . أو التفريط فى شأنها تخويفا دينيا وماديا .

فإذا كان الإسلام قد أباح الطلاق ، على أنه أحيانا يكون ضرورة ، فقد قال منفيه الرسول صلى الله عليه وسلم " أبغض الحلال عند الله الطلاق ". وجعل الإسلام الطلاق بيد الرجل ، لأن الرجل هو المسئول عن الأسره وتربية أبنائها ورباط الزوجية هو اساس هذا كله ، فمن الخطر أن يوضع فى يد المرأة ، وذلك لما يعرف فى طبيعة النساء من سرعة الإنفعال والتأثر بأوهى الأسباب فلو وضعت العصمة فى يد المرأة لتعرضت للخطر عند حدوث أقل المؤثرات .

على أن الإسلام قد عوض المرأة ما عسى أن تخسره من جعل الطلاق بيد الرجل ، فوضع للرجل قيودا ، ورسم له خطة من شأنها أن تحول بينه وبين العبث برباط الزوجية والتخلص منه لسبب غير معقول . فكلفه أن يدفع للمرأة صداقها ، ومنعه من أن يأخذ من ذلك الصداق شيئا عند الفراق ، حتى يكون من هذه الخسارة المالية وما سوف يحتاج الى بذله للزوجة الجديدة ما يحول بينه وبين الطلاق إن كانت له مندوحه ، كما نص أن يعرض ما بينه وبينها من خلاف على حكمين من أهله وأهلها رجاء التوفيق ، يقول تعالى : " وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أن يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما " (١) .

وقد أخذ مشرعو أوربا اليوم بما عابوه على الإسلام بالأمس ، فشرعوا الطلاق بعد أن ألجأتهم الى تشريعه الحاجة الملحة والضرورة القصوى ، وبعد أن ظهرت لهم حكمته ووجهه نظر الإسلام فى تشريعة ، واليك ما يقوله بعض فقهائهم : الطلاق شر ولكنه شر لابد منه لصلاح المجتمع ، لأنه العلاج الوحيد لشر قد يكون أكثر بلاء ، وتحريم الطلاق – لما

---

(١) النساء : ٣٥ .

فيه من ضــرر - بمثابـة تحريـم ممارسـة فن الجراحـة ، لأن الجراح سوف يضطر الى بتر بعض أجزاء جسم المريض ، علـى أنـه ليس ثمـة خطـر مـن شرعية الطلاق ، اذ ليس الطلاق هو الذى يفسد الحياة الزوجية ويحـل عراهـا المقدسة ، وانما هو سوء التفاهم الذى يقع بين الزوجين ويعوق أحكـام هـذه العروة ويهدم صرحها والطلاق وحده هو الذى يضع حدا لمـا عسـى أن ينشـا الزوجين من نفور ، قبل أن يستفحل ويصبح شرا مستطيرا على المجتمع " (١)

وأما مسألة الزواج بأكثر من واحدة فيرجع الـى أن هـذا خير طريق للإكثار من النسل ، وخاصة فى البيئات التى تحتاج الى كثرة الأيدى للحرب أو للعمل كالبلاد الزراعيـة ، أضـف الـى ذلـك أن المرأة قد تكون عـاقرا أو مصابة بمرض ، ولكن مصلحتها تقتضى بقاءها مع زوجها .

على أن الإسلام ، وان كان قد أجاز التزوج بـأكثر مـن واحـدة ، فقد أجـازه بشـرط ليس مـن اليسـير تحقيقـه علـى أكمـل وجـه وهـو العـدل بيـن الزوجات.

سلسلة مـن الأكـاذيب والمفتريـات يقذفهـا الخصـوم والأعداء ، رجمـا بالغيب وقذفا بغير دليل ، ويلقونهـا واحـدة تلو الأخـرى كأنمـا هـى حلقـة فـى مؤامرة ، وخطـة مدبرة ، لا يفرغون من تهمة حتى يلحقوا بها غيرهـا ، وهـم لو أفرغوا كل ما فى جعبتهم مـن سـهام ، فليسـوا ببـالغين شـيئا مـن محمـد أو نائلين شيئا من الإسلام .

وما أكذبهم وأبعدهم عن الحق وهم يتهمـون محمـدا بحـب السـلطان ، فهو اتهام ينهار مع غيره أمام شواهد الحق ووقائع التاريخ (٢) .

---

(1) Planiol et Riport, traite Elamantare de Droit civil (Paris Sirey,1932) , tome 1,p 404

(٢) راجع فى ذلك : محمد عبدالغنـى حسـن . الإسـلام بيـن الإنصـاف والجحـود ، مرجـع سابق ، ص : ١٣٠ وما بعدها .

لقد كان النبى صلى الله عليه وسلم أزهد انسان فى سلطة الحكم ، وفى كل مظهر من مظاهر الجاه والسلطان . وكان فى يده أن تساق لـه الدنيا جميعا لو أرادها ، ولكنـه كان يكتفى من كل شئ بالكفاف . وقد أصغر الله فى عينيه الحياة لأنه كان أكبر من كل ما فى الحياة .

ألم يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يخصف نعله ويرقع ثوبه، ويخدم نفسه ، ألم يؤثر عنه أنه كان يأكل مع الخادم ، ويطحن معـه ، ويحمل بضاعته من السوق ، فلم يتكبر على عمل وخاصة فيما يخدم به نفسه وبيته ؟

وفيم يطلب الناس السلطان والجاه ؟ أليسوا يطلبونها للثراء والمال والتوسعة فى شئون الحياة ؟ وما ظنكم بمن يتهم بأنه كان يبغى السلطان والحكم ، ثم يرفعه الله اليه ، فإذا درعه مرهونه على مبلغ من المال كان أنفقه فى سبيل العيال ، ثم عند من كانت هذه الدرع مرهونه ؟ لقد كانت عند يهودى من أهل المدينة !

وما أصدق توماس كارليل وهو يقول فى نفى هذا الإتهام : " ويزعم المتعصبون أن محمدا لم يكن يريد بدعوته غير الشهرة الشخصية والحياة والسلطان ... كلا واسم الله ! لقد انطلقت من فؤاد ذلك الرجل الكبير النفس ، المملوء رحمة وبراً وحناناً ، وخيرا ونورا وحكمة ، أفكار غير الطمع الدنيوى ، وأهداف سامية غير طلب الجاه والسلطان " .

ولم تفرغ بعد قائمة الإتهام لبنى الإسلام ، وكيف تفرغ التهم والقوم راصدون لا يفرغون من كلام الا الى كلام ؟ لقد ادعوا – فيما ادعوه أن النبى عليه السلام كان قاسيا فظا ، لا تنفذ الرحمة الى قلبه .

وهذا الإتهام قديم شهد الله لنبيه بكذبة فى قوله تعالى : " ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك " (١) وهذه شهادة كانت تكفى لرد كل بهتان ، ومن أصدق من الله قيلا ؟ ومن أعظم من الله شهادة ؟ ولكن الأغراض تعمى العيون عن وضح النهار ، وتعشيها عن الحق المؤيد بأوثق الدلائل وأصح الأخبار .

---

(١) آل عمران ، من الآية : ١٥٩ .

ولو رجعوا الى التاريخ ، وتجردوا من الهوى بعض الحين لوجدوا اجماعا فى كل مصادر السيرة على موقف الرسول الكريم الرحيم من أسرى غزوة بدر - والذى عاتبه فيه ربه حين أعرض عن رأى عمر بضرب أعناقهم ونزل على رأى أبى بكر الذى رأى أخذ الفداء منهم عسى أن يهديهم الله فيكونوا عضدا للإسلام والمسلمين .

ولو أن النبى كان قاسيا - كما يتهمه المغرضون - لأخذ برأى عمر وأعرض عن رأى أبى بكر فى موقف لا يلومه فيه اللائمون .

وكل مواقف النبى تدل على الرحمة البالغة ، فقد تأثر أبلغ التأثر مما صنعه خالد بن الوليد ببنى جذيمة فى السنة الثامنة من الهجرة - بعد فتح مكة - حتى بدا الغضب على وجهه وقال : " اللهم إنى ابرأ اليك مما صنع خالد "

وكان خالد قد بعثه الرسول الى بنى جذيمة داعيا الى الإسلام لا مقاتلا ، فخرج فى ٣٥٠ رجلا من المهاجرين والأنصار وبنى سليم ، فإنتهى اليهم خالد قائلا : من أنتم ؟ قالوا مسلمون ، قد صلينا وصدقنا بمحمد ، وبنينا المساجد فى ساحتنا وأذنا فيها . قال : فما بال السلاح عليكم ؟ فقالوا : أن بيننا وبين قوم من العرب عداوة ، فخفنا أن تكونوا هم فأخذنا السلاح ، فأمرهم بوضع السلاح وأمر رجاله بقتلهم . ونفذ بنو سليم الأمر وقتلوا كل من كان بأيديهم ، وامتنع المهاجرون والأنصار .

ولم يكتف النبى صلى الله عليه وسلم بالغضب الشديد لما صنعه خالد، بل أرسل على بن أبى طالب ومعه مال ، فدفع به ديات قتلاهم .

وما أنصف ما قاله المؤرخ سيديو فى هذا الشأن حين قال : " ومن التجنى على حقائق التاريخ ما كان من عزو بعض الكتاب الى محمد بالقسوة والجبن ، فقد نسى هؤلاء أن محمدا لم يأل جهدا فى الغاء عادة الثأر الموروثة الكريهة التى كانت ذات حظوة لدى العرب .. وكأن أولئك الكتاب لم يقرءوا آيات القرآن التى قضى محمد بها على عادة الوأد الفظيعة . وكأنهم لم يفكروا فى العفو الكريم الذى أنعم به على ألد أعدائه بعد فتح مكة،ولا فى الرحمة التى حبا بها كثيرا من القبائل عند ممارسة قواعد الحرب الشاقة ، وكأنهم لم

يعلمـوا أن محمد لـم يسى استعمال ما وهب له من السـلطان العظيـم ، وأنـه لم يأل جهدا فى تقويم من يجود من إصحابه . والكل يعلم انه رفض بعد غزوة بدر - رأى عمر بن الخطاب في قتل الأسرى ، وأنـه صفح عن قـاتل عمه حمزة . وأنه لم يرفض - قط - مـا طلب اليه من اللطـف والسماح . وليس بمجهول أن خالد بن الوليد حين اثخن فى بنى جذيمـة ، وأجمـع المسلمون على استفظاع عمله ، وأنبئ محمد بما صنع خالد ، أسرع فى ذمـه جهارا ، فرفع يديه الى السماء قـائلا : " اللهم إنى أبـرأ اليـك ممـا صنـع خالد " (١) .

نعم هذه كلمة إنصاف قالها مؤرخ أوربى دفاعا عن نبى الإسلام من تهمة القسوة التى رماه بها المتعصبون ، فهم ما برحوا يرددون مقتل كعب ابن الأشرف اليهود الذى يجمع الى المكانة والسيادة بين اليهود ، الشعر الذى سلطه على النبى هجاء وتحريضا ، وغمزا فى أعراض نساء المسلمين بالمدينة ، وكثيرا ما كان النبى يدعو الله قائلا : اللهم اكفنى ابن الأشرف بما شئت ، وبلغ بالرجل الشر على الإسلام ونبى الإسلام أنه كان يرمى الى ثورة فى المدينة ضد الرسول عليه السلام . فأى غرابة فى أن يأمر النبى بقتله درءا للفتنه ودفعا للأذى .

وقد أجمع مؤرخو السيرة والإسلام على أن مقتل كعب بن الأشراف اليهودى كان فى السنة الثالثة من الهجرة وقبل غزوة أحد ، وأن موقف كعب من تحريض قريش على القتال والتشبيب بنساء المسلمين هو الذى دفع الى مصرعة جزاء وفاقا ، ولكن الدكتور اسرائيل ولفنون اليهودى - الذى كان مدرسا بجامعة القاهرة ودار العلوم أكثر من ربع قرن - يذكر فى كتابه " تاريخ اليهود فى بلاد العرب " أن النبى عليه السلام أمر بقتل كعب فى السنةالرابعة من الهجرة وبعد غزوة أحد ، واستند فى ذلك الى رواية ضعيفة جدا للمؤرخ اليعقوبى ، وهدفه من ذلك أن يصور مقتل كعب بأنه كان ظلما بلا جريرة ، وأنه لم يكن الا بمثابة اعلان الحرب على بنى النضير من

---

(١) سيديو ، تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة : عيسى الحلبى ، بدون) وكذلك محمد عبد الغنى حسن . الإسلام بين الأنصاف والجحود ، مرجع سابق ص ١٣٥:

اليهود، لأنه كان زعيما من زعمائهم .

اذن هى محاولة للاتهام ، لأن اعلان الحرب - كما يقول ولفنون - لايسوغ القتل فى غير ميدان القتال .

إن المبطلين من المستشرقين وغير المستشرقين لم يدعوا تهمة يتصورها العقل توجه الى إنسان إلا ألصقوها بالنبى عليه السلام ، حتى فضائل النبوة وخصائصها عنده عليه السلام قد أحالوها إلى مواطن للإتهام . وما أصدق شاعرنا الذى يقول :

إن محاسنى اللائى أدل بها كانت ذنوبا فقل لى كيف أعتذر؟

نعم لقد أحالوا رحمة النبى ، ورقة قلبه ، وكثرة شفقته الى قسوة ، بل جعلوها قسوة بالغة .

وأحالوا زهده عليه السلام ونفوره من السلطان ، وتواضعه الى شهوة جامحة الى الحكم وحب بالغ فى السلطان .

ونسوا فى ذلك رعاية الحق ، وأمانة التاريخ ، ونصفة الحكم ، ونزاهة العلم ، بل نسوا أبسط قواعد الذوق والمجاملة والأدب فى التهجم على منازل الأنبياء .

لقد وقر فى نفوس خصوم الإسلام قضايا ومسلمات خاطئة جائرة ، ولم يكلفوا أنفسهم - لو كانوا عدولا - أن يبحثوا عن وجه الظلم فيها ، ولكنهم بيتوا الأحكام ، منذ اللحظة الأولى فى الاتهام . صبوا التهم على الإسلام ونبى المسلمين وقرآنهم صبا ، لايبالون فى ذلك بمنهج علمى ، ولا بحرمة علمية ، ولا بقيمة الحقيقة ، قدر مايبالون بالاتهام لوجه الاتهام .

وضمن سلسلة الاتهامات التى صبت على الإسلام إتهامه بالجحود والإنكارلقيمة العقل والتهوين من شأنه حتى لقد زعم جولد تسيهر فى كتابه " العقيدة والشريعة فى الإسلام " أن المعتزلة أدخلوا فى المعرفة الدينية عنصرا قيما هو " العقل " الذى كان حتى ذلك الحين مبعدا إبعادا شديدا عن

هذه الناحية [١].

وهو حين ينصف المعتزلة لمناصرتهم العقل ، يظلم الإسلام ظلما شديدا لاتهامه اياه بأنه كان قبل ظهور المعتزلة معطلا للعقل . كأن الاسلام والقرآن كانا فى غفلة عن القيم العقلية والفكرية الغالية فى الوجود ، الى أن جاء المعتزلة فدلوا الاسلام والمسلمين على هذه القيم ونبهوهم اليها . ونسى جولدتسيهر - وهو قاض محكم فى تهمة لابد من الصاقها - أو تناسى تلك الآيات القرآنية الكثيرة التى تحض على التعقل ، والتفكر ، والتدبر ، والنظر ، والتذكر .

نسى - أو لم يعرف أن صح القول - قوله تعالى فى سورة الروم : " إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون " . ونسى قوله تعالى فى سورة الرعد : " إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون " . ونسى قوله تعالى فى سورة ص : " كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته ، وليتذكر أولو الألباب " .

ونسى - أو لم يعرف أيضا - آيات أخرى كثيرة توجه النظر الى التفكير و " النظر فى ملكوت السماوات والأرض . وليس " النظر " هنا لمجرد المشاهدة والتسلية ، والقاء النظرة السطحية ، ولكنه نظر يدعو الى التعمق والمقارنة والاستنباط ، وهى من وسائل العقل المتفتح لا العقل البليد .

ولن نتعرض لما صنعه المعتزلة فى قضية " العقل " من تبسيط أو تعقيد ، - فهذا ليس هو المقصود هنا - وإن كان لهم فعلا فضل لاينكر فى إثارة كثير من الجدل والنقاش وتوسيع مدى الحرية فى مسائل الدين ، ولكن ذلك لايحمل منصفا على أن يتغافل عن قضية العقل فى الإسلام من أوله ، فينكر ذلك فى سهولة ، كأن الناس لايعلمون شيئا عن مثل هذه الموضوعات قبل وجود هذه الفرقة الإسلامية .

---

(١) محمد عبدالغنى حسن ، الإسلام بين الإنصاف والجحود ، مرجع سابق ، ص : ٧٦.

الفصل الثالث
القائلون بسياسية الإسلام من المسلمين
وأدلتهم على ذلك

على الرغم مما تعرض له الإسلام من حملات المغرضين وشبهات المبطلين فى العصر القديم والحديث ، وفى الشرق والغرب ، ومن العرب وغير العرب فإننا نرى جماعة من المنصفين الغربيين والشرقيين يقدرون الإسلام حق قدره .ويقدرون ما به من مبادئ سياسية صالحة لكل زمان ومكان .

فالمتتبع لتاريخ الفكر السياسى ليجد ثمة إجماع من المسلمين بفرقهم المختلفة – من سنة ومعتزلة وشيعة وخوارج ومرجئة – على وجوب نصب الإمام ، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على مطالبتهم بقيام الدولة التى ترعى شئون الأمة الإسلامية .

كذلك فإن أعلام الفكر فى الإسلام يشاركون فى المناداة بضرورة إقامة دولة إسلامية ، وذلك فى غضون مناداتهم بحتمية تنصيب إمام – وغنى عن البيان أن الإمام لابد وأن يكون على رأس الدولة ، وإلا فلن تكون له مثل هذه الصفة – وعلى سبيل المثال يقول ابن خلدون فى هذا الصدد : "إن نصب الإمام واجب ، عرف وجوبه فى الشرع بإجماع الصحابة والتابعين " . ويقول النسفى فى عقائده :

" والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم ، وسد ثغور هم ، وتجهيز جيوشهم وجمع الزكاة المفروضة عليهم ، وقهر المتلصصة وقطاع الطريق ، واقامة الجمع والأعياد ، وفض المنازعات القائمة بين العباد " .

ويقول الماوردى :

" يجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت وزعيم الأمة ، ليكون الدين محروسا بسلطانه ، والسلطان جاريا على سنن الدين وأحكامه " .

ويقول الشهر ستانى :

" لابد للكافة من إمام ينفذ أحكامهم ، ويقيم حدودهم ، ويحفظ بيضتهم ، ويحرس حوزتهم ،ويعبئ جيوشهم ، ويقسم غنائمهم ، ويتحاكمون إليه فى خصوماتهم ، وينصف المظلوم وينتصف من الظالم ، وينصب القضاة والولاة فى كل ناحية ، ويبعث القراء والدعاة الى كل طرف "

ويقول الايجى بعد أن يعدد ما يسميه المصالح العائدة الى الخلق معاشا ومعادا ، يقول أن ذلك لا يتم إلا بإمام يرجعون إليه فيما يعن لهم من أمور.

ويقرر ابن حزم إقامة الدولة بالعقل بقوله :

" وقد علمنا بضرورة العقل وبديهتة ، أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم فى الأموال ، والجنايات والدماء ، والنكاح ، والطلاق ، وسائر الأحكام من منع المظالم ، وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد أقطارهم ، وشواغلهم ، واختلاف آرائهم ، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد الى واحد أو أكثر من واحد " .

ويبدو أن الماوردى قد أدرك ذلك كله وهو يتحدث عن المقومات الأساسية التى يجب أن تتحقق فى الدولة والتى يلخصها فيما يلى :

١- دين متبع :

أى لا ابتداع فيه ولا انحراف عن مقاصده ، أو تهاون فى إقامته وتنفيذ أحكامه ، ولعله النبراس الذى يضئ للأمة طريقها فى هذا الخضم المضطرب من الحياة .

٢- سلطان قاهر :

أى وجود السلطة والقوة والمنعة ، التى يناط بها حفظ الأمن داخليا وصيانه الأمة ضد العدوان الخارجى ، ويتمثل ذلك فى الأنساق العسكرية الشرعية داخل إقليم الدولة وما يتبعها من أجهزة مختلفة .

٣- عدل شامل :

وهو ما ينبغى توافره لاستقامة عملية الحكم وصلاح أمر الراعى والرعية ، ولنا فى القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة وتصرفات الراشدين المهديين ما يؤكد ذلك تماما ، انطلاقا من أن الله سبحانه وتعالى " لا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة " .

٤- أمن عام :

يؤدى الى استئصال كافة الجرائم والوقوف فى وجه الخارجين على المجتمع واقامة الحسبة ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولن يأتى ذلك كله إلا بتطبيق القانون على الجميع بدون تفرقه من أصل أو لون أو نسب .

٥- خصب دائم :

أى العمل دوما على استثمار إمكانات الدولة بكل الوسائل المتاحة مما يتيح لها توافر متطلبات الخير والنماء ، وتوفير الحاجات المتنوعة والمتجددة للأمة والدولة فى جميع الأحوال والظروف .

٦- أمل فسيح :

بمعنى عدم القنوط من رحمة الله ، أو الجنوح الى اليأس أو التشاؤم ، إذ لابد من توافر الثقة بالله سبحانه وتعالى والتوكل عليه فى كل الأمور وذلك - بجانب العمل وبذلك الجهد - سوف يحقق الآمال ، ويمهد الطريق أمام الدولة والأمة للإنطلاق الى آفاق أرحب وأوسع [١] .

ويقول الجرجانى :

نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين ، وأعظم مقاصد الدين " .

---

(١) الماوردى ، أدب الدنيا والدين ، حققه وعلق عليه مصطفى السقا (القاهرة : دار التوفيقية للطباعة ، ١٩٧٥) ص : ١١٦ وما بعدها

ويقول ابن تيميه :

" يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الديـن ، بـل لا قيام للدين إلا بها ، فـإن بنـى آدم لا تقـوم مصلحتهـم إلا بالاجتمـاع بعضهـم الــى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة الى رأس .. " ثم يسرد بعد ذلك بعضا من أوجه النشاط فى الدولة التى تستلزم وجود سلطة تتولى تنظيمها ، فيقول :

" ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولا يتم ذلك إلا بقـوة إمـارة، وكذلـك سـائر مـا أوجبـه مـن الجهـاد والعـدل ، واقامـة الحـج والجمـع والأعياد ، ونصر المظلم واقامة الحدود ، وكل ملك لا يتم إلا بالقوة والإمـارة لهذا روى أن " السلطان ظل الله فى الأرض " وكان السالف الصالح كالفضيل بن عياض ، وأحمد بن حنبل وغيرهما يقولون :

" ولو كانت لنا دعوة مستجابة لادخرناها للسلطان " (١) .

ولا يفوتنا هنا أن نسجل تلك الآراء الوضاءة التى ساقها حجة الإسـلام الإمام الغزالى وهو يدافع عـن إقامـة دولـة الإسـلام بكـل مالهـا مـن سـلطان ، والتى يلخصها فى ذلك الحكم الذى يصدره فى هذا الصدد من أن :

" الدين والسلطان توأمان : الدين أساس والسلطان حارس ، ومـا لا أسـاس لـه فمهدوم ، وما لا حارس ها فضائع " (٢) .

ولعله بذلك إنما يؤكد على أن إقامة الدولة هى إحدى الضرورات التى يفرضها الشرع على أمة الإسلام ، حيـث تستقيم بها أمور الدين والدنيا معا ،

---

(١) خالد محمد خالد ، الدولة فى الإسلام (القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨١) ص: ٢٩-٣٢. وأنظر كذلك :

محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص : ١٣٧ - ١٤٠ .

(٢) الغزالـى ، الاقتصـاد فـى الاعتقـاد (القـاهرة : مكتبـة ومطبعـة الحلبـى ، ١٩٦٦) ص:١١٤ .

انطلاقا من أنه كان يعنى بمصطلح السلطان : الدولة وجهاز الحكم وجهاز الحكم فيها ، وهو ضرورة لنظام الدنيا الذى هو بدوره ضرورى لنظام الدين، وصلاحهما سويا هو الطريق السوى المستقيم المؤدى الى الفوز بالحسنيين ، وهل جاء الأنبياء برسالاتهم إلا لهذا الهدف ، ومن ثم فان إقامة الدولة ونصب الإمام انما هما من ضروريات الشرع ، ولا سبيل الى تركهما.

ولتأكيد هذا المعنى يقول حجة الإسلام " أن السياسة فى الإسلام أصل من أشرف الأصول التى لا قوام للعالم إلا بها " ، لأنها تستهدف صلاح البشر وعمارة الدنيا ، واقامتها على أساس من الحق والعدل المطلق ، والفضائل والوحدة الإنسانية ومصلحتها العليا ، وما يستلزم ذلك من تحقيق التكافل الإنسانى الملزم فى مجالات الحياة كلها ، والتعاون المثمر على الصعيد الدولى بشتى الوسائل الممكنة ، على الرغم من اختلاف الدين ، وهذا هو التواصل الحضارى بما يكفل أسباب الأمن والاستقرار ، ويصون حرية الاعتقاد فى العالم كله .

ولسنا فى حاجة الى بيان كيف أن الغزالى بذلك الاستدلال إنما يرفع من شأن الدولة ، ويؤكد على ضرورتها لحياة الأمة ، وهو بذلك إنما كان يوضح أن دورها هو ضمان استمرار عمليتى التشريع والتطبيق – فى حدود نطاق الأحكام التى ارتضتها السماء لصلاح أمر الأرض – ومن ثم يكون التلازم بين الدين والدولة هو مما يفرضه الشرع والعقل معا .

والمتتبع لآيات القرآن الكريم يستطيع أن يلمس أنه سكت تماما عن الدولة واقامتها والطريقة المتبعة فى ذلك ، ولم يتعرض لشئ من هذا من قريب أو بعيد ، وإذا كان لنا أن نحاول تفسيرا لذلك : فقد نجده فى أحد هذه الأمور التالية :

١- إما أن يكون موضوع الدولة من التفاهة بحيث لا يستأهل الخوض فيه .

٢- أو لأنه يتعارض مع ما جاء به القرآن من أحكام فى هذا الصدد (بيد أنه لو كان الأمر كذلك ، لتحدث عنه القرآن بصريح اللفظ كعهدنا به فى مثل

هذه الحالات من النص على التحريم) .

٣- أو لأنها قضية بديهية ، لا تحتاج الى أمر بها أو دعوة اليها تصريحا أو تلميحا ، لكونها من الأمور التى تتطلبها طبائع الأشياء وتستلزمها قوانين الجماعات الإنسانية .(١) .

ولعلنا فى غير حاجة الى بيان أن الخيار أو التبرير الثالث هو الأقرب الى العقل والمنطق ، لاسيما وأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد أقام الدولة ومارس شئونها بصورة عملية تطبيقية ، ومن بعده الراشدون المهديون ، ولعل من أفضل ما يمثل ذلك الاتجاه الى إقامة الدولة دعوة سيدنا على رضى الله عنه الى ضرورة أن يكون " للناس إمارة (بمعنى دولة) ، بره كانت أم فاجرة " (٢) . حين قيل له :

هذه البرة قد عرفناها ، فما بال الفاجرة ؟ فإذا به يقول : " تقام بها الحدود ، وتؤمن بها السبل ، ويجاهد بها العدو ، ويقسم بها الفئ " (٣) .

من هذا المنطلق يمكن القول بأن إقامة الدولة أيا كان نوعها أمرا ضروريا بقدر ما هو بديهى ، ولعله من هذا المنطلق كذلك كان نداء سيدنا عمر بن الخطاب الى الرضا بالحاكم الفاسق ، طالما أنه يقيم حق الله حيث أنه كما قال رضى الله عنه : " فسقه عليه واقامته لحق الله لنا " .

- وها هو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكأنى به يخترق حجب الغيب ليؤكد سياسية الإسلام وليطلع على ما سوف يكون بعد عصر النبوة ، فى حديثه الذى يقول فيه :

" كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء عليهم السلام كلما هلك نبى خلفه نبى ،

---

(١) عبد الرحمن خليفة ، فى علم السياسة الإسلامى ، مرجع سابق ، ص: ٨٨ .

(٢) على بن أبى طالب ، نهج البلاغة (القاهرة : دار الشعب ، بدون) ص: ٦٥ . ونقلا عن : ابن تيميه ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية (القاهرة : الدار الخيرية، ١٣٢٢ هـ) ص : ٧٧ .

(٣) ابن تيميه ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى الرعية (المرجع السابق) ص:٧٨

الا أنه لا نبى بعدى ، وسيكون بعدى خلفاء " [١] .

ولا بد أن نقف أمام هذا الحديث حيث به بعض الحقائق الفاحصة التى تهمنا فيما نحن بصدده من إثبات لسياسية الإسلام :

- ففيه أولا : اعتراف من الرسول صلى الله عليه وسلم بوجود أنبياء كانوا يتولون مهمة العملية السياسية لدى بنى إسرائيل ، ولما كان الإسلام قد جمع مبادئ الديانتين السماويتين السابقتين عليه : اليهودية والمسيحية ، ليصوغهما فى قالب جديد مما يعتبر امتدادا لهما ، ولما كان سيدنا محمد هو التعبير والتجسيد لكل من سبقه من أنبياء ورسل ، فكيف ننكر عليه الصبغة السياسية التى اعترف بها هو نفسه لأنبياء بنى إسرائيل .

- والحقيقة الثانية : هى التأكيد على ما سبق أن حكم به القرآن الكريم بشأن ختم سيدنا محمد للرسالات والأنبياء ، مما يعنى انقطاع وحى السماء عن الأرض ، أى أن الأمة الإسلامية هى التى سوف تتولى إدارة أمورها بنفسها بعد أن يكون سيدنا محمد قد انتقل الى الرفيق الأعلى ، وذلك هو جوهر العملية السياسية بكل ما تحمله من تفسيرات حديثة .

ونصل الى الحقيقة الثالثة التى يحتويها ذلك الحديث ، والتى يشير فيها الرسول الى وجود نظام - بعد انقضاء العصر النبوى - يسمى خلافة يقف على رأسه من يسمى خليفه ، وذلك لادارة شئون المسلمين ، مما يعتبر اعترافا ضمنيا بأهمية الصبغة السياسية التى يتميز بها نظام الحكم الذى سوف تسير عليه الدولة الإسلامية بعد غياب الرسول صلى الله عليه وسلم من على المسرح السياسى .

وطالما أننا فى معرض التمثيل بالأحاديث النبوية للاستدلال عل سياسية الإسلام ، فلا بد وأن تكون هناك إشارة الى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى يقول فيه : " من مات وليس له إمام ، مات ميته جاهلية"، ولسنا فى حاجة الى أن كلمة الإمام إنما تعنى فى مفهومنا المعاصر الحاكم ، ولن يكون هناك بالقطع حاكم بدون دولة ، كما سبق أن أشرنا ، وعليه يكون

---

(١) رواه البخارى وابن ماجه وابن حنبل .

الحديث دعوة الـى إقامـة الدولـة ، ودعـوة ممـن ؟ إنهـا مـن صـاحب الرسـالة ومشرعها البشرى ، ثم أنه من المسلم به أن الإنسان لاتستقيم حياته لـو عـاش وحيدا بعيدا عن الدولة ، مجافيا لكل أنواع التجمع الإنساني ، وصاحب الدعوة يتحتم أن تكون له حياة داخل مجتمع ولا بـد وأن يكـون لـه انتمـاء الـى أمـه ، وأن تكون له مواطنة فـى دولـة ، وتلـك أمـور بديهيـة حيويـة لصـالح الدعـوة نفسها قبل أن تكون لصالح الداعية .

ويجب أن نعى تماما إزاء ذلك كله أن محمدا عليه الصلاة والسلام لـم يكن ليختار مصطلحى " خليفة " و " إمام " ، ولم يكن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ليقبل أن يلقب " بأمير المؤمنين " بصورة عشوائية ، حيـث هـو الـذى ينطق بالوحى ، وعمر الذى يرى بنور الله ، وعليه فإذا ما كان لنا من تفسـير لذلك فلعله التفرد الذى يتميز به النظام السياسى الإسلامى سـواء فـى مسـمياته أو فى متضمناته ابتعادا به عما كان شائعا فـى عصـره فيمـا جـاوره مـن دول من استخدام لمصطلحات وأنظمة ملكية قيصرية أو كسـرويه ومـا الـى ذلـك ، مما ينبئ عن اختلاف جوهرى بينه وبينها فى المعطيات والمنطلقات .

وحديث آخـر ، مـن الفيض الـذى تعـرض لهـذه القضيـة ، يقـول فيـه رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن " أى أنه بالإضافة الى الوازع الدينى الذى يتمثل فى القرآن الكريم ، لابد مـن وجـود وازع السـلطان الـذى يـردع الخـارج إن لـم يرتـدع بـالقرآن ، وذلـك اعتراف من صاحب الرسالة بضرورة وجـود السـلطان أو الحـاكم فـى الدولـة الإسلامية الذى قد يستخدم القوة لاستقامة مـا أعـوج مـن سـلوك الأفـراد ، أو ليست القوة أولا وأخيرا إلا إحدى وسائل السياسة ، التى بدونها لن تقوم للدولة قائمة مرهوبة ، والتى بدونها كذلك لن يستقيم أمر الحاكم ، انطلاقا من اعتماد وظائف الحاكم عليها والتى سبق أن تحدث عنها سيدنا علـى كـرم اللـه وجهـه حيـن كـان يـبرر ضـرورة إقامـة الإمامـه سـواء كـانت بـرة أم فـاجرة (١) .

ونستمر مـع المسـيرة المؤيـدة لسياسـية الإسـلام ، فنجـد نفس الـولاء السياسى لدى كبار الصحابة حين نـرى أن سفيـان الثـورى يذهب الى أن العبد

---

(١) عبد الرحمن خليفه . فى علم السياسة الإسلامى ، مرجع سابق ، ص: ٩٢

المخلص لله ملزم بادئ ذلك بدء بالطاعة للدولة [1] ، ولهذا كان فضيل بن عياض وأحمد بن حنبل يرددان هذا القول : " ستون ليله مع إمام ظالم خير من ليله واحدة بغير سلطان " ويفضلان بذلك الإستبداد على غياب السلطة ، وذلك حبا فى النظام الإجتماعى . [2]

وتكفينا حادثة واحدة لاثبات سياسية الإسلام ، تتصل ببيعه الخلافة الأولى فى الإسلام : بيعة أبى بكر ، اذ بعد أن شاع نبأ انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى ، أن تجمع بعض الأنصار فى سقيفة بنى ساعدة لاختيار من يقوم بهذا الأمر بعد النبى ، فيهرع أبو بكر وعمر وأبو عبيده بن الجراح الى حيث يجتمع الأنصار ، وتدور أحداث ومناقشات قمة فى الأصول الديمقراطية ، وينتهى الأمر باختيار أبى بكر خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، هذا فى الوقت الذى كان الجسد الشريف لا يزال مسجى فى فراشه لم يدفن بعد .

ومن المعروف أن عملية اختيار الخليفة أو الحاكم الجديد هى عملية سياسية ، وعملية دفن الرسول عملية دينية ، وكلتا العمليتين تتمان تحت مظلة الإسلام ، كما كان العهد دائما فى تلك الأوقات ، فما بالنا ننكر سياسية الإسلام ، وقد قدم المسلمون - فى أول عهدهم بالدنيا بعد رحيل النبى وانقطاع الوحى عنهم - العملية السياسية الإسلامية على العملية الدينية الإسلامية والتى تتصل بأقرب إنسان الى الله والى قلوب المسلمين جميعا ؟!.

---

(١) هنرى لاووست ، ترجمة محمد عبد العظيم على ، أصول الإسلام ونظمه فى السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيميه (الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩) ص : ١٧١.

(٢) هنرى لاووست ، المرجع السابق ، ص : ١٧١ .

الفصل الرابع

سياسية الإسلام عند مفكرى الغرب المنصفين

الفصل الرابع
سياسية الإسلام عند مفكرى الغرب المنصفين

اذا كان بعض المفكرين الغربيين قد ساير المقالة الأبليسية – السابق الإشارة اليها – فإننا نجد أن كثيرا من المفكرين الغربيين الآخرين – المنصفين – يتصدون للرد على هذه المقالة ، ويرون أن النبى صلى الله عليه وسلم كان رئيسا للمؤسسة الدينية فى الدولة الإسلامية ، وفى نفس الوقت حاكما سياسيا ، ومن ثم فقد كانت المبادئ التى جاء بها – متمثلة فى الإسلام – تأخذ بالدين بقدر ما تأخذ بالدنيا .

يقول مونتجمرى وات (*) Montgomery Watt فى مقدمة كتابه عن المفاهيم الأساسية للفكر السياسى الإسلامى " أن الإسلام سوف يصبح عام ٢٠٠٠ أحد القوى المتميزة والمسيرة لهذا العالم ، بالإضافة الى المسيحية والماركسية والكونفوشيوسية والبوذية .

ونحن وان كان لدينا الكثير من التحفظ على هذا القول ، إلا أننا نستطيع أن نستشف منه حقائق بدأت تفرض نفسها على مجتمعات الحقب الأخيرة من القرن العشرين ، لعل من أولها مظاهر ذلك المد الإسلامى ، الذى بدأ العالم يدرك – بكل عقلانية وموضوعية – كيف أنه يقدم الحلول العملية لمشكلات كثيرة تعتصره الآن .

ودليلنا على ذلك هذا الصوت الغربى غير المسلم ، الذى يأتى من أقصى بلاد الفرنجة ، ليقول كلمة حق ، على الرغم من غرابة وقعها على

(*) كان يعمل أستاذ للغة العربية بجامعة أدنبره بأسكتلنده ، وله الكثير من الدراسات الإسلامية فى التاريخ والسياسة والعقيدة ، من بينها : محمد فى مكة ، محمد فى المدينة ، فكر المعتزلة السياسى واعادة تقييم الشيعة العباسية .

أسماع معظم الأوروبيين .

لقد كتب مونتجمرى وات كتابا كاملا عن " محمد النبى ورجل الدولة". ألا تعتبر هذا برهانا كافيا، واعترافا منه بسياسية الإسلام ؟ (١) .

وفى معرض السياسية يحاول مونتجمرى وات أن يؤكد تلك الصبغة ، ليس فقط بالنسبة للدين الإسلامى ولكن أيضا بالنسبة للمسيحية ، حيث يتحدث عن الدين بصورة عامة وكيف أنه كان منغمسا بصورة وثيقة عبر التاريخ البشرى فى مجمل حياة الإنسان فى المجتمع وليس فى الحياة السياسية فحسب، حتى تعاليم يسوع الدينية الخاصة ليست دون دلالة سياسية ، ولطالما انطوى الإنجيل فى خلفيته على وعى بحقيقة اندماج فلسطين فى الإمبراطورية، وأن بعض المواقف اليهودية آنذاك كانت ستقود الى الدمار العسكرى للشعب اليهودى – كما حدث بعد ذلك فعلا – وإن اتخذت الحركة المسيحية الناشئة موقف الاسترخاء السياسى فهذا ليس راجعا إلى فصل دائم للدين عن السياسة، بل لأن مثل هذا المسار كان حكمة سياسية فى ظروف تلك الفترة الزمانية والمكانية (٢) .

أما فى حالة الإسلام ، ورغم أن محمدا – صلى الله عليه وسلم – لم يكن يمتلك سلطة سياسية خلال العقد الأول من بداية دعوته فلم يحدث تغيير مفاجئ فى رؤيته عندما هاجر الى المدينة عام ٦٢٢م ، وبدأ تدريجيا فى حيازة السلطة ، والرسالة الدينية الأولى التى قال بها محمد – عليه الصلاة والسلام – كانت منذ البداية موجهة الى " القوم " أو " الأمة " ، أى الى قبيلة وجماعة، الى هيئة سياسية من النمط المألوف لدى العرب .

وحينما اتهم – سيدنا – محمد بالطموح السياسى أمره الله فى القرآن

---

1) Montgomery Watt, Mohamed, Prophet and stateman (oxford: university press, 1961)

(٢) مونتجمرى وات ، الفكر السياسى الإسلامى ، المفاهيم الأساسية ترجمة صبحى حديدى (بيروت : دار الحداثة ١٩٨١) ص : ٤٢-٤٣ .

بالإجابة أنه إنما جاء " نذيرا " ، غير أن هذا التنذير شمل الجماعة بأسرها ليحذرها من مغبة مواقفها الزائفة كالصلف والبخل والاستعباد وأنها ستقودهم الى كارثة ، ومن الضرورى وجود نظام سياسى لتقويم هذه المواقف ، وتعكس الآية القرآنية التى تفيد بأن محمد ليس " بمسيطر " على المكيين شعور التخوف من إمكانية تحوله الى مسيطرة بسبب صلته بمصدر علوى للمعرفة والإحاطة بما هو خير أو شر للجماعة ، قد يدل هذا أيضا على إحساس خصومه بالدلالة السياسية لدعوته (١) .

لقد كان العرب قبل الإسلام لا يدركون إلا معنى واحدا لطبيعة العلاقات التى تسود بينهم . ويظهر ذلك من مفهوم رجالات قريش فى مطلع الدعوة فى مكة ، وهو يعرضون على صاحبها ملكا أو مالا ، فى مقابل تخليه عن نشر هذه الدعوة .

ويقينا ، وبعد استعراض بسيط للأحوال السياسية فى تلك الفترة ، نقول أنه لا يمكن إطلاقا أن نقارن بين ما أقامة الرسول من نظام سياسى ، وما كان سائدا داخل وخارج الجزيرة العربية من أنظمة للحكم .

أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – بعد أن نجح فى بناء المواطن خلال الفترة المكية ، وطالما أن المواطن لابد له من وطن ومن دولة فقد اتجهت أنظار الرسول الى المدينة كوطن ومقر للدولة التى توشك على القيام ، ولا سيما وقد كان لها ارهاصات مبكرة تمثلت فى بيعتى العقبة : المقدمة الطبيعية للهجرة التى تمخض عنها التجسيد القانونى لدولة عقيدية أيديولوجية(٢).

---

(١) المرجع السابق ، ص : ٤٣ .

(٢) ونقول دولة أيديولوجية انطلاقا من أنها لا تنتهى حدودها عند حدود البيئة أو الإقليم الجغرافى الذى يقطن فيه مواطنوها ، وانما تمتد حدودها الى المدى الذى يصل إليه فكرها وتشريعها ، وبمعنى آخر فإنها تشمل كل أرض يسكنها من يؤمن بذلك الفكر ويطبق هذا التشريع ، بغض النظر عن العوائق والعقبات المصطنعة من حدود وجنسية وما الى ذلك من أمور .

عبد الرحمن خليفة ، فى علم السياسة الإسلامى ، مرجع سابق ، ص : ٤٩ .

مبكرة فى التاريخ ، هى دولة الإسلام ، وقد اكتملت لهذه الدولة بعد هجرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - الى يثرب عناصرها القانونية : من أرض بدأت بالمدينة المنورة ولكنها لم تتجمد عندها حيث أن دولة الإسلام دولة عالمية لا ترتبط بحدود أرض ، وأمة هى أمة الإسلام التى قامت فى أول أمرها بالمهاجرين والأنصار ، ولكنها ضمت بعد ذلك العرب من مختلف القبائل وغير العرب من بلاد القياصرة والأكاسرة .

لقد ضمت دولة الإسلام من البداية بلالا الحبشى ، وصهيبا الرومى ، وسلمانا الفارسى ، وأعلنت الحرب على المشركين والمرتدين دون هوادة ، وكانت قابلة لاستيعاب كل من يعتنق دين الله عن اقتناع واختيار بغير إكراه، دون أية حواجز أمام عرق أو لسان فالرباط الذى يضم أبناء هذه الدولة هو رباط العقيدة وحده .

وتحققت بعد الهجرة سيادة دولة الإسلام الداخلية على رعاياها ، والخارجية إزاء زعامة قريش فى مكة وغيرها من قبائل العرب ، واعترفت زعامة مكه بهذا الوضع القانونى لدولة الإسلام فى صلح الحديبية سنة ٦هـ ، وأرسل الرسول صلى الله عليه وسلم كتبه الى الملوك والحكام المجاورين يدعوهم الى الإسلام ، والسيادة العليا لدولة الإسلام مقيدة بدين الله وشريعته ، فهى دولة العقيدة والرسالة [١] .

من هذا المنطلق يمكن القول أن دليلنا على صدق هذه القضية يستند - بالإضافة الى ما سبق أن قدمناه من أدلة - الى هذا الفيض من الدراسات والمؤلفات التى تنتصف للإسلام ونظمه فى مواجهة الموجة الهجومية العاتية[*] .

---

(١) محمد فتحى عثمان ، من أصول الفكر السياسى الإسلامى (بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩) ص : ٣٤٠ .

(*) لعل من أمتعها كتاب " شمس الإسلام تسطيع على الغرب " للكاتبة الألمانية سيجريد هونكه ترجمة محمد فؤاد حسنين وكذلك كتاب (الخالدون مائة) أعظمهم محمد ، الذى ألفه المفكر البريطانى مايكل هارت ، وترجمة أنيس منصور ، إلا أن هناك بعضا من التحفظ عليه

أن عدالة القضية قد جعلت الكثير من مفكرى الغرب يؤمنون بها من أمثال جارودى وتوينبى وبرنارد شو - كما تبين فيما بعد - وأصبح هناك ملايين كثيرة من المسلمين داخل بريطانيا وفرنسا وأمريكا ، وكذلك وجدت هناك كتب ومجلات وثقافة إسلامية رفيعة المستوى تضئ فى أوربا ويصل نورها الى القارات الأخرى ، وداخل الكتلة الشرقية سواء فى روسيا أو فى أوربا الشرقية بصورة عامة حيث يوجد الملايين من المسلمين هناك .

وأصبح هناك أيضا حكام يسارعون بالإعلان مقدما بأنهم إسلاميون، وألوف كثيرة من الباحثين العلميين والسياسيين والإعلاميين فى كل مكان يؤمنون بضرورة إطلاق سراح الإسلام من أسره الذى ظل مقيدا به طوال عصور الجمود الفكرى (١) .

وقد شارك الدكتور فترجيرالد فى تأكيد هذا المعنى حين قال أن الإسلام نظام سياسى ، بالاضافة الى كونه دينا سماويا ، ويعترف باستحالة فصل الجانبين عن بعضهما للتلازم المطلق بينهما .

وفى هذا أيضا يذهب الدكتور شاخت الى أن الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدولة معا (٢) .

ويشترك معهما المستشرق الإنجليزى هاملتون جب حين يتعرض لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ، اذ يقول : " ينظر الى الهجرة غالبا على أنها نقطة تحول آذنت ببدء عهد جديد فى حياة " محمد " وأخلاقه، ولكن المقابلة المطلقة التى يعرضونها عادة بين شخصية الرسول غير المشهور والمضطهد فى مكة ، وبين شخصية المجاهد فى سبيل العقيدة فى المدينة ليس لها ما يبررها من التاريخ .

لم يحدث ثمة انقلاب فى تصور محمد لمهمته ، أو شعوره بها . من

---

(١) فهمى الشناوى ، نحو إسلام سياسى (القاهرة : المختار الإسلامى ، ١٩٨٥) ص:٦.

2) Schocht the origins of Mohammaden jurisprudence (oxford university press, 1960)

الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة ، وأدت الى إيجاد مجتمع قائم بذاته منظم على قواعد سياسية ، تحت قيادة رئيس واحد ، ولكن هذا لم يكن إلا مجرد إظهار لما كان مضمرا ، وإعلان ما كان مستترا .

فقد كانت فكرة الرسول الثابتة – وكانت هى أيضا ما يتصوره خصومه عن هذا المجتمع الجديد الذى أقامه – أنه سينظم تنظيما سياسيا ، ولن يكون هيئة دينية منفصلة مندرجة تحت حكومة زمنية . وكان يبين دائما فى عرضه لتاريخ الرسالات السابقة أن هذه إحدى الغايات الأساسية التى تتألف منها الحكمة الإلهية فى إرسال الرسل . فالشئ الجديد الذى حدث بالمدينة هو إذن – فقط – أن الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية الى المرحلة العملية (١) .

وبالإضافة الى هؤلاء ظهر الكثير من المفكرين الأوروبيين الذين كانوا دعاة مدافعين عن سياسية الإسلام ، وتلك ظاهرة حديثة فرضت نفسها انعكاسا للصحوة الإسلامية فى مواجهة سيطرة الفكر المادى على العقول الغربية .

وفى هذا المعنى يقول الفيلسوف روجيه جارودى الذى عرف للإسلام قدره ، بعد جولة عبر المذاهب الفلسفية المعاصرة ، قادته للإيمان بالإسلام فى نهاية الأمر ، يقول أنه منذ القرن الثامن ، لم تتوافر للإسلام مقومات الغلبة – ولا أعنى الغلبة العسكرية ، وانما أقصد الثورة الفكرية – قدر ما تتوافر له الآن (*) .

---

1) Gibb, H, A, R. Mahammedanism (oxford : 1948) p: 27 .

وذكر ذلك :

فتحى عبد الكريم ، الدولة والسيادة فى الفقة الإسلامى (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٤) ص: ١٣٢ . ومحمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، مرجع سابق ، هامش ص : ١٣ .

(*) فى محاضرة له عن " حوار الحضارات " ألقاها بجامعة الإسكندرية فى ٢٠ مارس ١٩٨٣ ، وقد قامت هيئة الاستعلامات المصرية ، بنشر المحاضرة فى إحدى الكتيبات الصغيرة التى تصدرها ، وقد وردت هذه العبارة فى صفحة ٣٣ من هذا الكتاب

ويرى أرنولد توينبى (*) بأن مستقبل الإنسانية يتوقف على أخوة روحية ، لا يمنحها سوى الدين ، وهو الشئ الذى يحتاجه الجنس البشرى فى هذا الوقت(١).

كذلك يعتبر توينبى أن ظهور الرسول عليه الصلاة والسلام من أهم العوامل وأبرزها فى تواريخ الحضارات ، ويقرر بأن الرسول الكريم قد يشيد بعد عودته من المدينة الى مكة أسس إمبراطورية يمكن مقارنتها بالإمبراطورية التى شيدها قيصر بعد عودته من بلاد الغال الى روما . وقد ظلت هذه الإمبراطورية قائمة قرابة الثلاثة قرون : وما هذا العمل السياسى الا حاصل توفيق محمد السياسى فى غضون مرحلة حياته السياسية الدينية .

إن العلاقة بين الجانبين الدينى والسياسى - كما يقول توينبى - فى الدولة الإسلامية ليست علاقة مصطنعة تعوق سير الدولة وتقدمها . اذ يلتئم الجانبان فى وحدة أساسية تتسم بالأصالة .

ويرى توينبى أن على الباحث فى الشئون الإسلامية - وفى الفكر السياسى الإسلامى بالذات - أن يسقط من حسابه الفكرة الشائعة عن المسيحيين والتى تغالى فى تقدير أهمية القوة المادية فى انتشار الإسلام ، ذلك لأن الأسس التى تطلبها خلفاء النبى للإيمان بالدين الجديد إقتصرت على تأدية عدد من الفرائض لم يكن تأديتها بالأمر الشاق كثيرا ، بل لم تتعدد المطالبة بها الجماعات الوثنية البدائية التى كانت تقطن المناطق العربية التى ظهر الإسلام فى ربوعها والتى لم تخضع لسلطان أى من الإمبراطوريتين الرومانية والساسانية أما بالنسبة لولايات هاتين الإمبراطوريتين المغزوة ، فلم يكن الاختيار بين الإسلام أو القتل، ولكن بين الإسلام والجزية . وتلك سياسة

(*) مؤرخ بريطانى عاش فى الفترة بين ١٨٨٩-١٩٧٥ ، كثيرا ما انتصف للحق العربى، لاسيما فى المناظرات التى كانت تعقد بين المفكرين العرب والإسرائيليين ، مما جعل عبد الناصر يطلق فى أوائل الستينات سراح جاسوس بريطانى كان قد صدر فى حقه حكم بالسجن لقاء كلمة الحق التى كان توينبى يعليها بصورة دائمة .

(١) مهدى فضل الله ، الشورى ، طبيعة الحاكمية فى الإسلام ، (بيروت : دار الأندلس، ١٩٨٤) ص ١٠ .

مستنيرة أجمعت الآراء على امتداحها .

ولقد أصبح على الإسلام فى ظل هذه الظروف أن يسلك طريقه بين رعايا الخلافة من غير العرب مستندا على مزاياه وفضائله الذاتيه . وهذا ما يبديه استقرار اتجاه الإسلام السياسى منذ عهد الرسول ، ثم فى عهد خلفائه من بعده . (١)

ويقول جورج سارتون الأستاذ بجامعة هارفارد الذى اعترف اعترافا صريحا بأن الإسلام من أصلح النظم الدينية ، وأجملها على حد تعبيره ، وهو عندنا أصح تلك النظم وأجملها على الإطلاق ، ولكن المسلمين اليوم كثيرو البعد عن حقيقة ما جاء به الإسلام .. وأورد عبارة الإمام " محمد عبده " : الإسلام محجوب بالمسلمين .

وقال أننا اذا نظرنا الى السلام من خلال أعمال المسلمين لم نر تلك المبادئ جلية واضحة . وأكد أن المسلمين يمكن أن يعودوا الى عظمتهم الماضية ، والى زعامة العالم السياسية و التعليمية ، كما كانوا من قبل . ولكن هذا لن يكون الا اذا عادوا أولا الى فهم حقيقة الحياة فى الإسلام أو العلوم التى حث على الأخذ بها .

وقد تنبأ سارتون بأن المسلمين سيعودون الى قيادة العالم مرة أخرى بقوله : إن شعوب الشرق الإسلامى ، وقد قادت العالم فى مرحلتين طويلتين من مراحل التقدم الإنسانى طوال الفى سنة على الأقل قبل أيام اليونان ثم العصور الوسطى مدة أربعة قرون تقريبا ، فليس هناك ما يمنع تلك الشعوب من أن تقود العالم ثانية فى المستقبل القريب والبعيد (٢) .

ويقول الفيلسوف الروسى تولستوى (*) – بعد أن أثنى على الإسلام

---

(١) فؤاد شبل ، الفكر السياسى ، دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والإجتماعية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤) ص : ٢١٨ .

(٢) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ترجمة لفيف من الأساتذة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٠) ص : ٣٢

(*) عاش بين عامى ١٨٢٨ . ١٩١٠

وعلى نبيه ثناءا كثيرا ومما لا ريب فيه أن النبى " محمد " من أعظم الرجال المصلحين الذين خدموا الهيئة الإجتماعية خدمات جليلة ، ويكفيه فخرا أنه هدى مئات الملايين الى نور الحق ، والى السكينة والسلام ، وفتح للإنسانية طريقا للحياة الروحية العالية ، وهو عمل عظيم لا يقوم به الا شخص أوتى قوة وإلهاما وعونا من السماء (١) .

ويقول " ليودورش " أن الإسلام دين إنساني طبيعى اقتصادى أدبي ولم أذكر شيئا من القوانين الوضعية إلا وجدته مشرعا فيه .. ولقد وجدت فيه حل المسألتين اللتين تشغلان العالم دائما :

- الأولى فى قول القرآن : " إنما المؤمنون اخوة " . فهذا أجمل مبادئ الاشتراكية .

- والثانية : فرض الزكاة على كل ذى مال وهذا هو دواء الفوضوية . (٢)

ويقول العلامة " ماسينيون " يمتاز الإسلام بأنه يمثل فكرة المساواة الصحيحة ، بمساهمة كل فرد من أفراد الشعب بالعشر فى موارد الجماعة ، والإسلام ينادى بالعداء للأموال المصرفية (الربا) ، والقروض الحكومية والضرائب غير المباشرة على ضرورات الحياة ، فى حين أنه شديد التمسك بحقوق الزوج ، والولد ، والملكية ، ورؤوس الأموال التجارية ، فهو بذلك يقف وسطا بين البرجوازية الرأسمالية ، والشيوعية والبلشفية .

وليس ثمة مجتمع له مثل ما للإسلام من ماض كلله النجاح ، فى جمع كلمة مثل هذه الشعوب الكثيرة المتباينة على بساط المساواة فى الحقوق والواجبات ، ولقد برهنت الطوائف الإسلامية الكبرى فى أفريقيا والهند والجماعات الصغيرة منهم فى الصين واليابان ، على أن الإسلام يستطيع أن

---

(١) زكريا هاشم زكريا ، آراء فلاسفة وعباقرة الغرب فى الإسلام ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٨) ص : ١٣ .

(٢) زكريا هاشم ، المرجع السابق ، ص : ١٤ .

يوفق بين العناصر التى لا سبيل الى التوفيق بينها .وتحدث الكاتب الروائى والمؤرخ الكبير كاتب ايرلندا الإنجليزى الشهير برنارد شو [*] عن الإسلام فقال : لقد نادى الإسلام بالحرية والإخاء والمساواة ، ورسم وسائل تحقيقها ، وأقام موازين الحق والعدل والإنصاف ، ودعا الى التعاون على البر والخير والإصلاح ، كل ذلك فى ظل المحبة والوئام والسلام .

أما روزنتال فيقول : " مما لا شك فيه أن الإسلام حقق بناء دولته بقوة العقيدة ، وبالحفاظ على الروح التى نزل بها . ولما كانت الشريعة هى الإطار العام الذى يتحرك داخله المسلمون مهما اختلفت الظروف فقد تركزت مهمة الفقهاء فى العمل على إخضاع الحياة الاقتصادية والسياسية والإجتماعية لأحكامها [1] .

ويقول الفيلسوف الفرنسي جوستاف لوبون [2] : القرآن قانون دينى وسياسى واجتماعى ، واحكامه نافذة منذ قرون كثيرة . والمسلمون أخوة لأنهم يعبدون الها واحدا وشريعتهم واحدة . يبغضون ما يبغضون .. ويحبون ما يحبون ، ويجمع الحج كلسنة فى مكة جماعات المؤمنين من كل صقع ولغة .

لقد حرص الإسلام على تقرير المساواة فى أكمل صورها ، وجعلها من العقائد الأساسية التى يجب أن يدين بها كل مسلم ، فقرر أن الناس سواسية وأنه ليس ثمة تفاضل فى انسانيتهم ، وانما يجرى التفاضل بينهم على أسس كفاياتهم وأعمالهم ، وما يقدمه كل منهم لربه ونفسه ومجتمعه والإنسانية جمعاء .[3]

ويقول أيضا – فى كتابه حضارة العرب : إن القوة لم تكن عاملا فى

(*) عاش بين عامى ١٨٥٦ - ١٩٥٠ م .

(1) Erwin Rosenthal, Political thoufht in Medieval I slam (London cimbridge university press, 1968) p: 22-32

(٢) عاش بين عامى ١٨٤١ - ١٩٣١م . له مؤلفات كثيرة ، منها كتاب حضارة العرب الذى ترجم الى العربية .

(٣) زكريا هاشم ، أراء فلاسفة وعباقرة الغرب فى الإسلام ، مرجع سابق ،ص:١٩.

نشر القرآن ، وأن العرب تركوا المغلوبين أحرارا فى أديانهم ، فإذا كان بعض النصارى قد أسلموا ، واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذى لم يكن للناس بمثله عهد .

وقد عامل المسلمون أهل سورية ومصر وأسبانيه ، وكل قطر فتحوه، بلطف عظيم ، تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم ، غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة فى مقابل حمايتهم لهم وحفظ الأمن بينهم ، والحق أن الأمم لم تعرف فاتحين رحماء متسامحين مثل العرب (١) .

كما تحدث المستشرق النمساوى المسلم " فايس " (*) عن الأخاء فى الإسلام فقال : لقد ابطل الإسلام العصبية العرقية وشق الطريق الى الأخاء الإنسانى والى المساواة ، ولكن المدنية الغربية ما تزال عاجزة عن أن تنظر الى ما وراء ذلك الأفق الضيق من العداء الجنسى والقومى . إن الإسلام لم يعرف الطبقات الإجتماعية ، ولا حروب تلك الطبقات فى مجتمعه ، ولكن التاريخ الأوروبى كله منذ أيام اليونان والرومان مملوء بالكفاح فيما بين الطبقات وبالعداء الإجتماعى .

وعن سياسية الإسلام يقول أن الصلة المحكمة التى تربط الدين بالسياسة ، والتى هى من خصائص التاريخ الإسلامى ومميزاته لا تحظى بالقبول عند المستغربين الذين نشأوا على أساس الأعتقاد بأن لكل من مسائل الدين ، والحياة العلمية عالمها الخاص المستقل بها ، ولكن أى انسان لديه قسط من العلم - حتى ولو كان سطحيا يسيرا - عن تعاليم الإسلام ، يعرف أن هذه التعاليم لا تقف عند حد العلاقة بين الإنسان وخالقه ، ولكنها تتعدى ذلك الى وضع نظام محدد للسلوك الإجتماعى ، يجب على المسلم اتباعه كأثر من آثار تلك العلاقة وكنتيجة لها .

فإذا بدأنا بالتسليم بأن كل مظاهر الحياة الطبيعية إنما انبثقت عن

---

(١) نفس المرجع ، ص : ٢٤ .

(*) وقد أسلم وتسمى " محمد أسعد وهذا من كتابه منهاج الإسلام فى الحكم ، ترجمة منصور محمد ماضى ، ط٥ (القاهرة مكتبة طلبه ، بدون) ص: ١٧ - ٢٠ .

إرادة إلهية ، وأنها لذلك تختص بقيم ايجابية خاصة بها ، فإن القرآن يحمل فى وضوح على أن الغاية النهائية للخلق هى تجاوب المخلوقات مع ارادة الخالق وخضوعها لها .

وبالنسبة للإنسان : فإن هذا الخضوع الذى يسمى " اسلاما " يتطلب - بداهة - تكييف رغبات الإنسان وسلوكه ، تكييفا ايجابيا واعيا مع قوانين الحياة التى وضعها الخالق ، ومثل هذا المطلب يفترض بطبيعة الحال أن يكون لمفاهيم الخير والشر مقاييس ومعان ثابته لا تتغير بتغير الأحوال والأزمنه ، ولكنها تحتفظ بصحتها وأصالتها فى كل الظروف والأوقات .

ومن الواضح أن كل ما وصلنا اليه من تحديد لمعانى الخير والشر ، أو العدل والظلم من خلال تأملاتنا لا يمكن له أن يتمتع بصفة الصحة المطلقة ، ذلك بأن التفكير البشرى تفكير وضعى من حيث المبدأ ، فهو عرضه دائما للتأثر بزمن المفكر ومحيطه ، وعلى هذا ... فإنه اذا صح أن غاية الدين هى تكييف مطالب الإنسان ورغبته وفق ارادة الله ، فلا بد للإنسان أن يتعلم بأساليب معصومة من الخطأ كيف يميز بين الخير والشر ، ويبين ما يجب فعله وما لا يجب .

إن التعاليم المجردة التى نصت عليها علوم الأخلاق : كقولهم : " أحبب الناس " أو " كن صادقا " أو " ثق بالله " لا تكفى ، لأنها عرضة لكثير من التفاسير المتناقضة .

إن المطلوب هو مجموعة من القوانين المحكمة المضبوطه التى تنسق - مهما اتسعت دائرة هذا التنسيق - مجال الحياة البشرية بأكملها ، وتتعرض لكل مظاهرها الروحية والمادية ، والفردية والإجتماعية والإقتصادية والسياسة، وأن الإسلام ليحقق هذه الغاية عن طريق قانون الهى هو الشريعة.

والشريعة تشمل بين دفتيها الأحكام التى جاء بها القرآن الكريم بعد أن أضيفت اليها- أو بالأحرى فسرتها ووضحتها بالأمثلة العملية - أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم والتى تسمى " السنة " . وهى أسلوب حياته

صلى الله عليه وسلم .

ويرى المؤمن أن القرآن والسنة يكشفان لنا جانبا من سنة الله الشاملة الكلية فى خلق الكون ، وبالنسبة للإنسان ، فإنهما يحويان التحديد الواضح لما يريد الله منا أن نفعل ، وكيف يريدنا أن نكون .

فمن الواضح اذن أن اهليتنا للحياة وفق تعاليم الإسلام تترتب على استسلامنا لشريعته ، بيد أنه على الرغم من أننا قد نختار طريق الطاعة لأمر الله ، وقد لا يتاح لنا دائما تحقيق ذلك على الوجه المطلوب ، لأنه وان كانت الغاية الأساسية للدين الإسلامى هى اصلاح الناحية الفردية فى الإنسان فإنه مما لا ريب فيه أن جزءا كبيرا من مبادئ الإسلام لا يمكن تطبيقه الا عن طريق مجهود موحد لعدد من الأفراد ، وهو ما نسميه " المجهود الجماعى " .

وهكذا فإن الفرد – مهما صحت العزيمة – فإنه لن يتمكن بحال من الأحوال – من أن يصوغ حياته على نحو يتفق مع تعاليم الإسلام ، دون أن يصوغ المجتمع الذى يعيش فى حياته فى الإطار الذى رسمه الإسلام .

ومثل هذا التعاون الواعى بين أفراد المجتمع لن ينبثق عن مجرد الشعور بالأخوة بينهم ، لأن فكرة الأخوة لابد لها من أن تترجم الى حركة اجتماعية ايجابية هى " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " فاذا شئنا أن نضعها فى صيغة أخرى قلنا أنها " خلق وصيانه مثل هذا النظام الإجتماعى بصورة تسمح لأكبر عدد من الأشخاص أن يعيشوا فى توافق وانسجام وحرية وكرامة " . ومما لا شك فيه أن عصيان فرد – فى مسلكه – قواعد السلوك الإجتماعى العام يجعل وظيفة الآخرين فى محاولة تحقيق المثل الأعلى صعبة وتزداد وظيفتهم صعوبة كلما ازداد عدد هؤلاء العاقين .

وبمعنى أوضح : أن استعداد المجتمع للتعاون وفق مبادئ الإسلام لتحقيق غاياته سوف يظل استعدادا نظريا ما لم تكن هناك سلطة زمنية مسئوله عن تطبيق الشريعةالإسلامية ، ومنع الخروج عليها – علىالأقل فى الأمور ذات الطابع الإجتماعى من جانب أى فرد من أفراد المجتمع ، ومثل هذه المهمة لابد لها من أن توسد الى مرجع له من السلطة ما يتيح له

الأمروالنهى فى المسائل الإجتماعية وذلك المرجع هو الدولة .

ومن ذلك يتضح أن اقامه دولة – أو دولة اسلامية – شرط لا غنى عنه للحياة الإسلامية فى صورتها التامة .

ويضيف الأستاذ أسعد [١] أن القوانين الإسلامية تقوم – مع القرآن والسنة – على القياس وفتوى أهل الذكر ومشيئة الإجماع ، وأن القرآن الكريم يقول للمسلمين : " لكل جعلنا شرعه ومنهاجا " ليسلك كل مسلم طريقه على حسب المنهاج المبين ، فهو أمين على ضميره فيما يختاره من أحكام الدين التى شرعها الكتاب اجمالا ولم يذكر تفصيلات الأمثلة عليها ، ولكننا اذا رجعنا الى تفصيلات الحكومة التى يسميها الغربيون " ديمقراطية حرة " وجدنا أنها الى الإسلام أقرب منها الى الديمقراطية اليونانية التى استعيرت منها هذه الكلمة .

ويرى هذا المفكر : أو أول ما ينهى عنه الإسلام أن يقوم الحكم على أساس العصبية ومن أحاديث النبى قوله عليه السلام " ليس منا من دعا الى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبيه ، وليس منا من مات على عصبية " . والقرآن يقول : " وأمرهم شورى بينهم " والرسول يقول : " أن الله لايجمع امتى على ضلالة " ويقول : " من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ومن يعصى الأمير فقد عصانى " ويقول : " اتبعوا السواد الأعظم " فهذه جملة قواعد الحكم فى الإسلام : سلطان لا يقوم على عصبية ، بل على شورى يغلب فيها اجماع السواد الأعظم ، ويجب فيها الطاعة لمن يتولى الأمر كما تجب لله والرسول.

ويقول هذا المفكر فى تفسير قوله تعالى : " وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله " أن النبى عليه السلام سئل عن معنى " العزم " فى هذه الآية فقال : " انه مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم " وأنه صلوات الله

---

(١) فى كتابه " الطريق الى مكة " الذى عهد فى نشره الى جماعة اسلامية بمدينة كراتشى فنشرت ترجمته الإسلامية على يد جماعة البحوث الشرقية بجامعة كاليفورنيا .

عليه قال مرة لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما : " لو اجتمعنا فى مشورة ما خالفتكما " ووضح عمل الوزير مع الأمير فقال عليه السلام : " اذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق إن نسى ذكره ، وإن ذكر أعانه ، وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء إذا نسى لم يذكره ، وإذا ذكر لم يعنه "

أما الواجب بين الأمير والرعية فقد شرحه المؤلف شرحا وافيا فأورد من احاديث النبى قوله عليه السلام : " من خلع يدا من طاعة لقى الله يوم القيامة ولا حجة له ، ومن مات وليس فى عنقه بيعه مات ميته جاهلية " . وقوله عليه السلام : " لا طاعة فى معصية انما الطاعة فى المعروف " وقوله عليه السلام : " من رأى من أميره شيئا فكرهه فليصبر ، فانه ليس أحد يفارق الجماعة فيموت الا مات ميته جاهلية " .

وزبدة الأوامر والنواهى جميعا فى هذا الواجب بين الراعى والرعية أنه الأمر بالمعروف والطاعة فى المعروف ، والحذر عند الخلاف من تفريق الجماعة .

وعصمة الجميع أن يستمع الراعى والرعية الى النصيحة من القادرين عليها : " ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " أو كما قال عليه السلام : " والذى نفسى بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عذابا من عنده ثم لتدعنه فلا يستجيب لكم " .

وأن على الأمة أن تغير ما تكره من شأنها فانه " ما من قوم يعد فيهم بالمعاصى ثم يقدرون على أن يغيروا ثم لا يغيرون الا يوشك أن يعمهم الله بعذاب " ، وأنه على الأمير الا يبتغى الريبة فى الرعية لأن " الأمير اذا ابتغى الريبة فى الناس أفسدهم " والخير كل الخير فى الجماعة المفلحة أن تتساند وتتعاون " ترى المؤمنين فى تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى " .

وفصول الكتاب كلها حاملة بالشواهد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فيما يختاره الإسلام من نظم الحكومة والدولة أراد بها المؤلف أن

يقرر عناية الإسلام بهداية الجماعة الى نظامها السياسى كما ينبغى أن يهدى اليها الدين الذى يؤمن به الناس على توالى الأزمنة واختلاف البلدان ، فهو يقيم لها القواعد ويدع لها أن تبنى عليها ما شاءت من بناء يستقر بدعائمها ولا يخرج من أساسها .

وقد كان فى هذا الكتاب جواب حسن لمن يأخذون على الإسلام أنه دين تشريع ومعاملة ولكنة لم يأت للناس بنظام مفصل للشئون الاقتصادية أو للحياة السياسية ، فليس فيما زعموه مأخذ على الإسلام الا أن يساء فهم الدين على حقيقته الباقية ، فإنه فى شئون الزمن المتلاحق مصباح ينير الطريق لمن يبصرون ، وليس بالقيد الذى يقاد به من يهديه معصوب العينين مكتوف اليدين [1] .

ويقول الكاتب الانجليزى " انستانليه لان بول " فى كتابه صلاح الدين وتاريخ مملكة أورشليم :

إن الذين درسوا تاريخ الحروب الصليبية ليسوا فى حاجة أن يتعلموا فضائل الحضارة ، فقد كانت الشهامة ، وكبر النفس ، وكرم الخلق ، والتسامح، والقوة الحقيقية ، والثقافة الرشيدة ، فى جانب المسلمين .

ويسجل العالم الفرنسى بارتلمى سانتهلير فى كتابه محمد والقرآن ، نفس هذه المعانى فيقول : بسبب مخالطة العرب ومحاكاتهم استطاع اشرافنا فى العصور الوسطى ، أن يجعلوا طباعهم الفظة لينة .

وقد عرف فرساننا عواطف أكثر نبلا ورقة ، وانسانية ، ومن المشكوك فيه أن تكون المسيحية رغم ما تقدمه من خير هى وحدها التى الهمتهم هذه الأحاسيس .

ويؤكد ما نقول تلك الحادثة الرائعة التى ليست فى مكنة الزمن مهما طال أن يمحو ذكرياتها من صحائف الأذهان .

---

(١) عباس العقاد ، ما يقال عن الإسلام ، مرجع سابق : ١٥٥ .

ومجمل هذه الحادثة : أن " ريتشارد " (قلب الأسد) ملك انجلترا ورئيس قواد الحملة الصليبية قد مرض أثناء اشعال لهيب المعركة ، فعندما علم " صلاح الدين " بهذا ، اصطحب معه طبيبه الخاص وذهبا لمعالجته ، فلما مثلا بين يديه أوجس أحد رجال الحاشية خيفة منهما على الملك ، وقد رأى " صلاح الدين " فى عينيه ذلك الحذر ، فابتسم ، وقال له : إن المسلمين لا يطعنون من الخلف ولا يستخدمون الغدر حتى ولو كان لهم فى ذلك فائدة كبرى ، فكيف وموت ملككم مسموما لا يجلب " لصلاح الدين " أى مجد .

ولم يكد " قلب الأسد " يسمع هذه العبارة ، حتى هتف بالطبيب قائلا : تقدم فأفحصنى وأعطنى دواءك فورا ، وقد فعل الطبيب ذلك ، ففحص الملك، وقدم اليه الدواء ، فتناوله مطمئنا مغتبطا فبرئ [(١)] .

تلك أية من آيات الشهامة ، وكبر النفس والعظمة الحقيقية ، كما أنها - بالاضافة الى كونها برهانا على صدق ما نقول - تعد درسا لا ينسى لقنه قائد المسلمين لقائد الفرنجة فتأثر به .

ولما كان الناس على دين ملوكهم ، كما يقول المثل السائر ، فقد دوت هذه الحادثة التى تدل على عظمة الإسلام وتسامحه بين الغربيين دوما ما يزال صداها على مر العصور .

وهكذا أجمع المؤرخون من العرب والاجانب على الاشادة " بصلاح الدين " ، وأفاضوا فى وصف جوانب عظمته ، كزعيم سياسى ، وقائد حربى وانسان ، فقد جمع فى براعة ليس لها نظير بين السياسة والشجاعة فى القتال وسمو النفس الأخلاق .

ويقول استيلانا " فى بعض مؤلفاته :

إن فى الفقه الإسلامى ما يكفى المسلمين فى تشريعهم المدنى إن لم نقل أن فيه ما يكفى الانسانية كلها .

---

(١) زكريا هاشم ، أراء فلاسفة وعباقرة الغرب فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص: ٢٨.

ويقول " كارادى فو " فى كتابه المحمدية (وإن كان لدينا اعتراض على هذه التسمية) أن " محمدا " كان هو النبى والملهم والمؤسس ، ومع ذلك لم ينظر الى نفسه كرجل من عنصر آخر ، أو من طبقة أخرى غير طبقات بقية المسلمين ، أن الشعور بالمساواة والإخاء الذى أسسه النبى بين أعضاء الجماعة الإسلامية كان يطبق تطبيقا عمليا حتى على النبى نفسه (١) .

وقد تناول جورجى زيدان قصة نمو الدولة الإسلامية فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين فقال :

تأسست الدولة الإسلامية فى المدينة فى السنة الأولى للهجرة والمسلمون قليلون ، وكل أرض خارج حدود المدينة لا تدخل فى زمامهم ، وحدود تلك الدولة محصورة بيثرب وبعض ضواحيها .

وكانت دار الحكومة والقضاء يمئذ المسجد أو بيت النبى أو بيوت الصحابة ، وما زال ذلك شأنها الى السنة الرابعة للهجرة ، فأضافوا اليها أرض بنى النضير ، وفى السنة التالية أرض خيبر ثم فدك ، فوادى القرى فتيماء ، ثم فتحوا مكة فالطائف فتباله فجرش ، ثم مدوا حدودهم شمالا الى تبوك وأيله ، وجنوبا الى نجران فاليمن فعمان فالبحرين فاليمامة .

ولما توفى النبى سنة ١٠ للهجرة كانت دولة الإسلام تمتد من تبوك وأيلة شمالا الى شواطئ اليمن جنوبا ، ومن خليج العجم شرقا الى بحر القلزم غربا.

وكان أساس الدولة المساواة والمؤاخاه والتعاون ، والمسلمون هم الجند والزكاة والضرائب المختلفة التى تقررت شيئا فشيئا هى الموارد المالية للدولة (٢) .

وعن الإسلام والدولة فيقول د. مراد هوفمان : أما أن الإسلام دين ودولة فتلك حقيقة يثبتها الإسلام ، وإن لم تكن هذه الصبغة قد وردت فى القرآن

---

(١) المرجع السابق ، ص : ٤٧ .

(٢) جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامى ج٢ (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٠٦) ص:١١٢ .

حرفيا ، وقد استمد النبى – صلى الله عليه وسلم – سلطته عند بناء الدولة الإسلامية الأولى من البيعة – عند العقبة ومن الصحيفة فى المدينة (١)

ويقول البروفيسور شبروك ولياقر – صاحب الدراسات الواسعه فى شئون الشرق الأوسط وشئون الهند وباكستان فى كتابه دولة الباكستان – عن " تقاليد " الإسلام :

" إن هذه التقاليد تشمل مبادئ المساواة بين الأرواح الإنسانية أمام الله وتقرر أواصر الأخوة العالمية بين جميع المؤمنين بغير نظر الى العنصر أو اللون، كما تقرر فريضة الدفاع عن الضعيف وحمايته ممن يجورون عليه وإغاثة المعوزين والمحرومين وبذل الحياة نفسها فى سبيل الصراط المستقيم ، ومعاملتهم – من ثم – للبلاد الأخرى لا تجعلهم حريصين على الغلو فى اثبات وجودهم والتصلب فى املاء تقاليدهم الحرفية أو الوقوف موقف الأحجام والإعتذار " .

ووصف ما يشعر به جمهور المسلمين من أبناء الهند أو ما يفهمونه بداهة من معنى الدولة فقال : " أن التفصيلات السياسية لم تشغل اذهانهم ، ولكنهم تطلعوا الى سياسه تسود فيها آداب العقيدة الإسلامية وتقوم على العدل الإجتماعى والحكم السمح الرفيق وتستجيب لحاجات الشعب وضروراته وتحمى الفقير بين قسوة المستغلين وتتكفل بإقرار قواعد الحكم ، كما تعين على التقدم الإقتصادى .

وأطال المؤلف الكلام عن النظريات السياسية الإسلامية فقال ما فحواه " أن تلك النظريات لا تعارض نظاما من الأنظمة الدستورية فى الأمم الديمقراطية على اختلاف هذه الأنظمة فى أساليب الادارة وتوزيع السلطة على طريقة الجمهوريات الرئاسية أو النيابية ، وأن الحاكم لا يملك أن يستأثر بالسلطة على أى وجه من الوجوه مستندا الى نصوص القرآن الكريم ..(٢).

---

(١) د. مراد هوفمان ، وعرض أحمد مفلح من مقال ، الإسلام كبديل ، مجلة العربى ، العدد ٤٢٠ نوفمبر ١٩٩٣ . ص : ٢٠٠ .

(٢) عباس العقاد ، ما يقال عن الإسلام ، مرجع سابق ، ص: ١١٢.

خاتمة

بعد هذا العرض أعتقد أننا لسنا فى حاجة الى أن نؤكد على الحقيقة الواضحة التى نحن بصددها الآن وهى سياسية الإسلام فقد عاش سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مكة ثلاثة عشرة سنة طريداً مطاردا مطلوب الرأس، محروم الطعام ، ممنوع التعامل ، يعانى صراعا فكريا وعقائديا واقتصاديا ، مما جعله يحاور أحيانا ويهاجم ويحارب أحيانا أخرى ، وتلك هى المؤثرات التى تخلق من الفرد العادى شخصية سياسية .

واذا كنا نرى القائد أو الوعيم يضفى عليه شعبة الكثير من الصفات السياسية القديرة لقاء ما أنجز فى معركة أو فى موقعة ، فما بالنا بانسان وحيد أعزل الا من سلاح الإيمان يحارب طواغيت الكفر فى مكة بما كان لديهم من جهاز وعتاد ، فى الوقت الذى لم يكن معه الا العدد البسيط من جنود الحق الذين لم يتجاوز عددهم فى نهاية هذه السنوات الثلاثة عشر ٣٧ رجلا و٣٦ امرأة .

وما بالنا ننكر عليه الصبغة السياسية فى رسالته ، الصبغة السياسية الأخلاقية المبدأ أو المنطق والسلوك والتطبيق ، والتى بفضلها كانت هناك عمليات سياسية فى غاية السمو فى الفترة المدنية التى زخرت بالحروب والمعاهدات والمؤتمرات والمواثيق وتلك كلها هى أدوات السياسة ، بل والمادة الأولية التى تتعامل معها السياسة .

ومن الجدير بالذكر هنا أن سياسية الإسلام لم تقتصر على الرجال فقط الذين يطول حديثنا عنهم ، ولكن شاركت المرأة بالقول والفعل فى العملية السياسية ولن يتسع المقام لذكر كل الأمثلة الآن ، الا أن احدى امهات المؤمنين كانت لها واقعة سياسية فى غاية الخطورة ، حيث كان النبى صلى الله عليه وسلم قد وعد أصحابه بدخول مكة معتمرين ، غير أن الزيارة لم تتم لخروج قريش لملاقاة النبى عند الحديبية ، وكان ما كان من مفاوضات وصلح أقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى الوقت الذى ساد فيه

شعور بين المسلمين بعدم الرضى عن تصرف النبى ، حينئذ دخل الرسول الى خيمته حزينا خوفا أن ينزل بهم غضب الله إن هم استمرروا على تلك الحال ، وكان معه زوجه أم سلمة .

وقد ظهرت رجاحه عقل أم مسلمة هنا حينما أشارت على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتحلل من ثياب الإحرام ، ويعتبر الزيارة وكأنها قد تمت انطلاقا من أن الأعمال بالنيات من ناحية ، وللقدوة التى كان عليها الرسول بالنسبة للمسلمين من ناحية أخرى .

وقد أخذ النبى صلى الله عليه وسلم برأيها فخرج الى المسلمين ، وحينما رأوه متحللا خجلوا من أنفسهم ، وقام كل واحد منهم بأداء الشعائر المفروضة فى مثل هذه الأحوال ، وانتهى الموقف الذى كاد أن يضل المسلمون بسببه .

وهكذا يسجل التاريخ لإمرأة مسلمة قدرا من السياسة التى يفتقر اليها الملايين من الرجال من قادة وزعماء ومواطنين ، وذلك كله بعد أن رفع الإسلام من قدرها وأخواتها فى الإنسانية ، باستشارة النبى لها فى كثير من الأمور السياسية ، وبادخالها فى البيعة مثل الرجال تماما ، وبحفظ حقها واثبات شخصيتها فى حالة الزواج أو الطلاق أو التملك أو البيع أو الشراء أو ما شابه ذلك من عمليات اجتماعية .

ولا يسعنا هنا إلا أن نسجل بهذا الإنجاز عملقة المرأة فى المجال السياسى الذى سعد بريادة أم المؤمنين أم سلمة له منذ فجر الدولة الإسلامية ، مما يعتبر مؤشرا معبرا عن المكانة السياسية التى وصلت اليها المرأة فى النظام الإسلامى بصورة عامة .

كما أن هناك أسانيد كثيرة تؤكد سياسة الإسلام – يمكن استنباطها من تتبع أحكام الإسلام فى مصدريه الرئيسين : القرآن والسنة ، نوجزها فيما يلى:

أولا : يتضمن القرآن الكريم الكثير من الأحكام التى يستحيل تطبيقها أن لم تكن هناك دولة تضطلع بهذه المهمة، والا استحالت الى مبادئ مجردة لا

تصلح من الواقع شيئا ، ومنها على سبيل المثال :

أ- أحكام الحدود والقصاص ، كقتل القاتل " يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى " (١) " وقطع يد السارق "والسارق والسارقة فأقطعوا أيديهما " (٢) ، والضرب على أيدى الذين يعيشون فى أرض الدولة فسادا " انما جزاؤا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم " (٣) ، ومعاقبة المعتدى على الأعراض ، وما الى ذلك من أحكام لا يتسنى تطبيقها الا اذا اسندت العملية الى دولة قائمة وطيدة الأركان قادرة على ذلك ، ولا يمكن أن يتخيل انسان أن تلك الحدود يمكن أن تسند الى أفراد لتنفيذها دون أن تكون هناك قوة قاهرة تفرض رهبتها ضمانا للطاعة وتنفيذا للحدود .

ولا شك فى أن تحريم الأفعال واعتبارها جرائم وفرض العقوبات عليها إنما هو من مسائل الحكم ومن أخص ما تقوم به الدولة ، ولو لم يكن الإسلام دينا ودولة لما سلك هذا المسلك .

ولا شك أن القرآن الكريم لم يأت بالنصوص الخاصة بالجرائم عبثا ، وانما جاء بها لتنفذ وتقام ، واذا كان القرآن الكريم قد أوجب على المسلمين، اقامة هذه النصوص وتنفيذها ، فقد أوجب عليهم أن يقيموا حكومة ودولة تسهر على اقامة هذه النصوص ، وتعتبر تنفيذها بعض ما يجب عليها (٤) .

ب- يتضمن القرآن الكريم كذلك أحكاما مالية تتعلق بالنفقة الواجبة بين الأقارب ، وبالميراث وتوزيعه ،وبالزكاة وطرق صرفها ، ولا يتصور أن تكون هذه الأحكام ملزمة لمن تجب عليهم ، إلا إذا كان ثمة سلطة مجبرة تلزمهم جبرا اذا امتنعوا عن آداء ما عليهم من حقوق (٥) ، وتلك السلطة

---

(١) البقرة : ١٧٨ .

(٢) المائدة : ٣٨ .

(٣) المائدة : ٣٣ .

(٤) عبد القادرعودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية(القاهرة : مطبعة نهضة مصر ،بدون)

(٥) محمد المبارك ، الحكم والدولة (القاهرة : دار الفكر ، ١٩٨١) ص:١٢.

.اهى سـه ى الدولة وأجهزتها وكل الوحدات البشـرية القائمـة عليهـا ، المنـوط بها وضـع هذه الأحكام موضـع التطبيق العملى ، متضمنـة فـى ذلـك انـزال العقوبة المفروضة لمن لا يرضخ لتلك الأحكام .

ج- يتضمن القرآن بعد هذا دعوة الى الجهاد فى سبيل الله لتكويـن كلمـة اللـه أى شريعته هى العليا ، ولحماية المسلمين ورد الاعتداء عنهـم وعـن أوطـانهم وكيانهم ودولتهم ، وحماية المستضعفين من الرجال والنساء .

كذلك فإن هناك أمورا تنشأ عن الجهاد كتوزيع الغنائم وفداء الأسـرى وما الـى ذلـك ، ولا يمكـن أن يخـاطب المسـلمين فـرادى غـير منظميـن بهـذه الأحكام بل لابد لذلـك مـن نظـام ، ولا يمكـن تنفيـذ هـذه الأحكـام بـدون نظـام وحاكم يتولـى شئونهم ، وينفذ هـذه الأحكـام فـى مواضعهـا ، فينـذر بـالحرب ويعلنها ويقود معركتها ، ويعقد المعاهدات ويقسم الغنائم ويفـدى الأسـرى ومـا الىذلك من أمور .

لقد ورد لفظ الجهاد فى القرآن الكريم أكثر من خمسين مرة ، وحـض عليه الرسول صلى الله عليه وسلم آلاف المرات ، خلال المـدة التـى قضاهـا فى المدينة المنورة ، ومارسه فعلا احدى وتسعين مرة (١) .

فما معنى كل هذا التأكيد على لفظ الجهاد بالذات ؟ وما معنى ممارسة هذا العدد الضخم من المرات ، والحض عليه ، والتأكيد على تثبيته؟

إن الجهـاد بـالمعنى المتعـارف عليـه ، هـو الحـرب ، والقيـام بأعمـال عسكرية ، وهل هناك أحد ينكر أن تشكيل الجيـوش وقيادتهـا الـى الحـروب ، ورسم مخططات المعارك ، ودرس تكتيك الكر والفـر ، واسـتراتيجية الهجـوم والكمين والتراجع الخ ... هل هناك أحد يسـتطيع أن ينكـر أن هـذه العسـكرية من أكبر مظاهر الدولة ؟

واذا كان القرآن الكريم لم يحدد هذه الدولة ، ولم يضع لها تعريفا فقد أشار الى تشكيلها بالجهاد ، وفسـر الرسـول ذلـك بوحـى مـن اللـه تعالـى قولا

---

(١) ممدوح حقى ، نقد وتعليق على كتاب الاسلام وأصول الحكم : مكتبة الحياة ، ١٩٧٨) ص: ١٥٩ .

وفعلا الى تشكيلها بالجهاد ، وإلا فما معنى حض الله له صلى الله عليه وسلم على الجهاد والقتال والغلظة على الكفار والمنافقين : " يا أيها النبى جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم " (التوبة ٧٣ - التحريم ٩) .

ولنعرض فيما يلى بعض آيات الجهاد ، فلعل يكون فيها ما يقنع بصحة ما نقول :

يقول تعالى : " ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين (محمد : ٣١) " لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدين فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم . فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة (النساء ٩٥) . " انفروا اخفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم " (التوبة ٤١) " وجاهدوا فى الله حق جهاده " (الحج٧٨) " يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم " (المائدة ٥٤) " يا ايها الذين أمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم ، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم (الصف ١٠،١١) " قل : أن كان أباؤكم وأبناؤكم واخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره " (التوبة ٢٤) .

فلو كان الإسلام يفرق بين الدولة والدين لألغى فكرة الجهاد ، وأصبح الرسول صلى الله عليه وسلم مثل سيدنا عيسى عليه السلام الذى يقول : " اعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله " .

د- وهناك مجموعة أخرى من الأحكام ، لها القدر الأكبر من الأهمية حيث أنها تتصل بالإلتزام السياسى بين الحاكم والمحكوم ، وواجبات وحقوق كل طرف منهم ، والشروط الواجب توافرها لقيام ذلك الإلتزام ، فعلى سبيل

---

(١) ممدوح حقى ، نقد وتعليق على كتاب وأصول الحكم (بيروت : مكتبة الحياة ، ١٩٧٨) ص: ١٥٩ .

المثال حيث يقرر القرآن الكريم أن " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " ، فهناك التزامات معينة لابد من توافرها لتوفر تلك الطاعة ، لعل من أولها وأهميتها ، أن يكون ولى الأمر على القدر ألأكبر من الأخلاقيات العامة والصفات الجسيمة السليمة ، ويحددها الفقهاء بالعدالة بشروطها الجامعة ، والعلم المؤدى الى الإجتهاد إن كان هناك ما يستدعى ذلك ، والشجاعة المؤدية الى الحماية والجهاد ، ثم سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ، وسلامة الأعضاء من أى قصور يعوق الحركة .

وهنا كذلك حتميات أخرى مثل الذكورة والاسلام والرجولة ، وذلك كله بالإضافة الى القدرة على اقامة شريعة الإسلام وحكمة بين الرعايا والمحكومين ، ومراعاة حق الله سبحانه وتعالى فيمن قدر لهم أن يكونوا تحت يديه ، وتلك الخاصية هى الحاسمة فى تلقى الطاعة ، ولذلك ذهب الفقهاء الى أن طاعة ولى الأمر فيما أطاع الله فيه واجبة ، ومنعه مما لم يطع الله فيه واجب كذلك (١) .

ثانيا : اشتمل القرآن على مجموعة من الحقائق الكبرى التى دعا الى الإيمان بها وهى تؤلف ما يمكن أن نطلق عليه التصور العام للوجود ، فجعل الإنسان والكون المحيط به منوطا وجودهما بخالق قدير مهيمن عليهما ، وهو الله ، وجعل الكون مسخرا للإنسان ، والإنسان مكلف من الله بعمارة الأرض وتسخير الكون لمنفعته ، استخلفه فى ذلك ومنحه عقلا يدرك به حقائق المحسوسات عن طريق رسله المختارين لذلك ، ليدرك الحقائق التى هى وراء تلك المحسوسات ، وليعرف الطرق المثلى فى سلوكه وتنظيم حياته، وجعل له حياة أخرى لتكون حياة المسئولية والجزاء .

هذه الحقائق اقترنت بعبادات – رسمها له لتعبر عن خضوعه المطلق لله – وتوجيهات وقواعد للسلوك وقواعد تشريعية لتنظيم الحياة الإجتماعية .

فى هذا الجو العقائدى والأخلاقى والتشريعى تنمو الحياة الانسانية فى جميع جوانبها ويتعاون أفراد المجتمع المفتوح لبنى الإنسان جميعا

(١) عبدالرحمن خليفة ، علم السياسة الإسلامى ، مرجع سابق ، ص : ٨٢.

ليقوموا بما حملهم الله من أمانة وليؤدوا رسالة الاستخلاف الالهى فى عمارة هذا الكون .

إن مثل هذه النظرية الشاملة المتكاملة لا يمكن أن تتحقق دون أن تكون الدولة والحكم والتنظيم السياسى جزءا منها يفسح لها مجال الحياة لتحقق رسالتها ويحميها مما يعارضها ويعوق مسيرتها .

ثالثا: فى أقوال النبى صلى الله عليه وسلم ما يدل دلالة صريحة واضحة على أن الحكم أو الدولة جزءا من تعاليم الاسلام التى بلغها للناس ، بل أن هذه الأقوال تشتمل على مصطلحات فى فكرة الدولة تقابل مفاهيما جديدة جاء بها الإسلام كما بلغه رسوله عليه الصلاة والسلام ، فقد أكد أولا على ضرورة تنظيم الجماعة ، مهما قل عددها أو كثر ، وأقل عدد للجماعة ثلاثة .

وانطلاقا من هذا كان حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم " اذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم " أى يجعلوه أميرا أو حاكما يدير شئونهم اذ بدونه لا تنتظم حياتهم .

ويزيد ابن تيميه الأمر توضيحا حين يلفت الأنظار الى أن الرسول أوجب هذا الأمر فى الاجتماع القليل العارض فما بالنا بسائر أنواع الجماعات ذات المكانة والخطورة فى المجتمع وكلها ذات أثر خطير فى البناء الاجتماعى والسياسى للدولة والأمة (١) .

وأخيرا يجب ألا يفهم من القول أن الإسلام دين ودولة ، أن الإسلام يفرق بين الدين والدولة ، فهذا ظن خاطئ ، فالإسلام مزج الدين بالدولة ، ومزج الدولة بالدين ، حتى لا يمكن التفريق بينهما ، وحتى أصبحت الدولة فى ألإسلام هى الدين ، وأصبح الدين فى ألإسلام هو الدولة (٢) .

فالإسلام يقيم شئون الدنيا كلها على أساس من الدين ، ويتخذ من الدين

---

(١) عبد الرحمن خليفة ، علم السياسة الاسلامى ، مرجع سابق ، ص: ٨٣ .

(٢) عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية) ، مرجع سابق ، ص:٨٩.

سندا للدولة ، ووسيلة لضبط شئون الحكم وتوجيه الحكام والمحكومين .

والدولة المثالية فى الإسلام هى الدولة التى تقيم أمور الدنيا بأمر الدين، فتأخذ رعاياها بما أمر الله ، وتمنعهم عما نهى الله : " الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر "(١) .

والدين فى الإسلام ضرورى للدولة ، والدولة ضرورة من ضرورات الدين ، فلا يقام الدين بغير الدولة ، ولا تصلح الدولة بغير الدين .

وفى هذا الصدد تحضرنى كلمة قالها الخومينى مفجر الثورة الاسلامية فى ايران ، بأن من يقول بفصل الدين عن السياسة ، لا يفهم فى الدين ولا يفهم فى السياسة ، وعلى الرغم أنه قالها قبل نشوب ثورته فى ايران ، وربما لغرض معين ، الا أنها تصدق تماما فى التعبير عن تلك القضية فى واقع الأمر فى الإسلام .

---

(١) الحج : ٤١.

مراجع البحث

- أولا : المراجع العربية :

١- ابن تيميه ، السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية (القاهرة : الدار الخيرية ١٣٢٢ هـ) .

٢- ابن هشام ، السرة النبوية ، القسم الأول (القاهرة : مكتبة مصطفى الحلبى ، ١٩٥٥) .

٣- أبو زيد شلبى ، تاريخ الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامى (القاهرة: مكتبة وهبة ، ١٩٦٤) .

٤- الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد(القاهرة: مكتبة ومطبعة الحلبى، ١٩٦٦).

٥- الماوردى ، أدب الدنيا والدين ، حققه وعلق عليه مصطفى السقا (القاهرة : دار التوفيقية للطباعة ، ١٩٧٥) .

٦- ثروت بدوى ، اصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠).

٧- جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ترجمة لفيف من الأساتذة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٠) .

٨- جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامى ، ج٢ (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٠٦) .

٩- جلال شرف ، على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسى فى الإسلام (الاسكندرية : دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٨) .

١٠- حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام السياسى والدينى ، ج١ (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٥٩) .

١١- حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٦) .

١٢- خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ (القاهرة : دار العالم العربى ، ١٩٦٧).

١٣- خالد محمد خالد ، الدولة فى الإسلام (القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨١) .

١٤- زكريا هاشم زكريا ، اراء فلاسفة وعباقرة الغرب فى ألإسلام (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٨) .

١٥ سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، المجلد السابع ، ج٥ ،ط٥ (بيروت : دار احياء التراث العربى ، ١٩٦٧) .

١٦- سيديو ، تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة : عيسى الحلبى ، بدون) .

١٧- صبحى الصالح ، النظم الاسلامية ، نشأتها وتطورها (بيروت: دار العلم للملايين ، ١٩٨٠) .

١٨- طعيمه الجرف ، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٨) .

١٩- عباس محمود العقاد ، ما يقال عن الاسلام (القاهرة: دار الهلال ، ١٩٧٠) .

٢٠- عبد الرحمن خليفة ، فى علم السياسة الاسلامى (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٠) .

٢١- عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧٨) .

٢٢- عبدالمجيد الحفناوى ، تاريخ القانون المصرى ، دراسة فى نظرية العقد فى القانون الرومانى (الاسكندرية : منشأة المعارف ، بدون) .

٢٣- عبد الوهاب خلاف ، مصادر التشريع الاسلامى مرنه (القاهرة : مجلة القانون والاقتصاد ، ابريل ومايو ، ١٩٤٥) .

٢٤- عبد القادر عودة ، الاسلام وأوضاعنا السياسية (القاهرة : مطبعة نهضة مصر ، بدون) .

٢٥- عدنان على النحوى ، الشورى لا الديمقراطية ، ج٢ (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٥) .

٢٦- على عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم ، بحث فى الخلافة والحكومة فى الاسلام (بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٧٨) .

٢٧- على محمد لاغا ، الشورى والديمقراطية (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) .

٢٨ - على يوسف السبكى ، نظام الحكم والادارة فى العهد النبوى والخلافة الراشدة ، ط١ (القاهرة : مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٨٤) .

٢٩-عمر شريف ، نظام الحكم والادارة فى الدولة الاسلامية ، دراسة مقارنة (القاهرة : دار الاتحاد العربى ، ١٩٨٥) .

٣٠- فهمى الشناوى ، نحو اسلام سياسى (القاهرة : المختار الاسلامى للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥) .

٣١- فهمى هويدى ، القرآن والسلطان (بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢)

٣٢- فتحى عبد الكريم ، الدولة والسيادة فى الفقة الاسلامى (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٤) .

٣٣- فضل الله محمد اسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الاغريقى والفكر الاسلامى (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٦) .

٣٤- فؤاد شبل ، الفكر السياسى ، دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤).

٣٥- كارادى فو، الغزالى، ترجمة عادل زعيتر(القاهرة : عيسى الحلبى، بدون) .

٣٦- ليوبولدفايس ، منهاج الاسلام فى الحكم ، ترجمة منصور محمد ماضى، ط٥ (القاهرة : مكتبة الحلبى ، بدون) .

٣٧- محمد أحمد خلف الله ، القرآن والدولة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١) .

٣٨- محمد الخضر حسين ، نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم (تونس : دار المغرب العربى ، ١٩٢٥) .

٣٩- محمد المبارك ، الحكم والدولة (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٨١)

٤٠- محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشده ، ط٢ (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ،١٩٥٦).

٤١- محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الاسلامية (القاهرة : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٨٣) .

٤٢- محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية (القاهرة: مكتبة دار التراث ، ١٩٧٩) .

٤٣- محمد عبد الغنى حسن ، الاسلام بين الانصاف والجحود (القاهرة : مؤسسة المطبوعات الحديثة ، بدون) .

٤٤- محمد عمارة ، الدين والدولة (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٦).

٤٥- محمد فتحى عثمان ، أصول الفكر السياسى الاسلامى (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٩) .

٤٦- محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (بيروت : دار احياء التراث العربى ، بدون) .

٤٧- محمد طه بدوى ، أصول علوم السياسة (الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٦٦) .

٤٨- محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الاسلام (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٣) .

٤٩- مصطفى أبو زيد فهمى ، النظرية العامة للدولة (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٥) .

٥٠- مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الاسلامية الدستورية والدولية والادارية والاقتصادية والاجتماعية (القاهرة : مكتبة وهبة ،١٩٧٠).

٥١- مهدى فضل الله ، الشورى ، طبيعة الحاكمية فى الاسلام (بيروت : دار الاندلس ، ١٩٨٤) .

٥٢- مونتجمرى وات ، الفكر السياسى ، المفاهيم الاساسية ، ترجمة صبحى حديدى (بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨١) .

٥٣- هنرى لاووست ، أصول الاسلام ونظمه فى السياسة والاجتماع عند شيخ الاسلام ابن تيميه ، ترجمة محمد عبد العظيم على (الاسكندرية : دار الدعوة ١٩٧٩) .

ثانيا المراجع الاجنبية :-

1) Arnold, the capliphate (london : Macmillan, 1924).

2) Erwin Rosenthal, political thought in Medieval I slam (London : Cambridge university press, 1968).

3) Gibb, H.A.R., Mohammedenism (oxford: 1948).

4) Montgomery Watt, Mohamed, prophet and statesman (oxford : university press, 1961) .

5) planiol et Report, traite Elamantair De Droit civil (Paris: sirey, 1932).

6) Schacht the origins of Mohammadan jurisprudence (oxford : university press, 1960) .

المحتويات

محتويات الكتاب

٩٨/٤٦٦٥

I.S.B.N

977-03-0454-9

الحرمين للكمبيوتر

٣٨ ش سوتر – الأزاريطة – أمام كلية الحقوق

☎ ٤٨٢١١٢٢٠

مطبعة الإنتصار لطباعة الأوفست

١٠ شارع الوردى ـ كوم الدكة

تليفون ٤٩١٦٥٩٧ / ٤٩٢٥٣٩٣